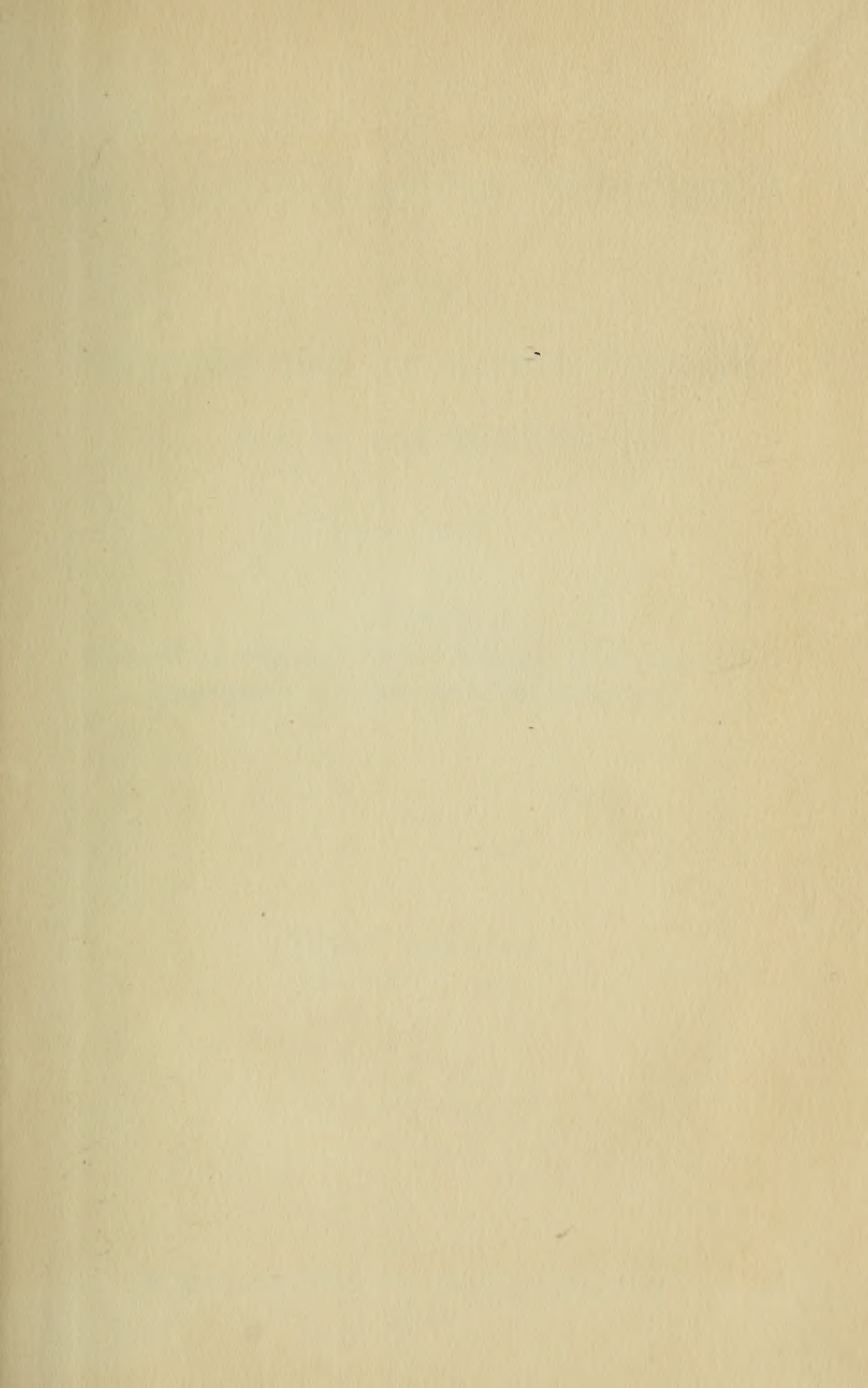






Die cartesianische Scholastik

in der

Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts.

I. Teil:

Entstehung, Eigenart, Geschichte und philosophische Ausprägung der cartesianischen Scholastik.

Von

Josef Bohatec,

Lic. theol., Dr. phil.

LEIPZIG

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung

1912.

Vorwort.

Hiermit gebe ich den ersten Teil meiner Studien über die cartesianische Scholastik heraus. Der zweite Teil, der den Einfluß der philosophischen cartesianischen Scholastik auf die reformierte Dogmatik schildern soll, wird voraussichtlich bald folgen. Zum II. Kapitel bemerke ich, daß es nicht meine Absicht war, eine ausführliche Geschichte des gesamten Cartesianismus zu liefern. Ich wollte nur die Momente hervorheben, die unmittelbar mit der Bildung der cartesianischen Scholastik zusammenhängen, und habe außerhalb dieses Zusammenhangs nur Tatsachen, Autoren und Schriften angeführt, die den Historikern bisher unbekannt geblieben sind.

Den Herren Geh. Archivrat Dr. Wagner, Direktor des Staatsarchivs in Wiesbaden, Geheimrat Prof. Dr. Sievers, dem zeitigen Verwalter des Archivs der philosophischen Fakultät Leipzig, und Dr. de Vries, Direktor der Universitätsbibliothek Leiden, danke ich verbindlichst für ihre freundliche Unterstützung bei meinen archivalischen Studien.

Elberfeld, im Mai 1912.

J. Bohatec.

Inhaltsübersicht.

Die Aufnahme des Cartesianismus in das reformierte System ist bekanntlich bereits zur Zeit Descartes' als eine schwere Irrung des calvinischen Geistes beurteilt worden, der, von Hause aus allem Subjektivismus und jeder Regung der „katholisch-heidnischen“ Frömmigkeit abhold, trotzdem mit dem jesuitischen Subjektivisten Descartes ein Bündnis geschlossen hatte. Während die damaligen traditionalistischen reformierten Theologen ihren cartesianischen Gegnern nicht bloß eine Verflüchtigung, sondern geradezu eine Zerstörung des reformierten Dogmas zum Vorwurf machten, sie des Atheismus, Gentilismus, Skeptizismus, Vaninismus, Indifferentismus, Muhamedanismus, Pelagianismus, Sozinianismus und Arminianismus verdächtigten[1]), ist das Urteil der neueren Forschung milder. Zwar weist auch diese auf wesentliche Differenzen zwischen der orthodox-reformierten und der cartesianischen Dogmatik hin. Nach Dorner[2]) sind die Cartesianer über den bloß formalen Vernunftgebrauch des Orthodoxen hinausgegangen; in der Christologie der ersteren komme die Vereinigung von Gott und der Menschheit in der Person Jesu nur dadurch zustande, daß die zwei Substanzen, die göttliche und menschliche, sich ihre Gedanken offenbaren, ganz ent-

[1]) Neben den (Cap. III § 3) angeführten polemischen Schriften sind namentlich zu erwähnen: G. Voetius, De theologia dubitante in den Disputationes selectae Bd. III, 834 ff.; Sam. Maresius, De abusu philosophiae Cartesianae, surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei, Groningen 1670. S. 83; Pet. Mastricht, Novitatum Cartesianarum Gangraena, Amst. 1677, Vorrede, Abschn. IV; Fr. Spanheim, Epistola prima de novissimis circa res sacras in Belgio dissidiis, Op. Bd. II, 958 ff. — Man nannte die cartesianische Theologie „Mataeologie“, das cartesianische Denken „philosophia Cartacea“, weil es „die Weltkarte anders zeichnet als Gott in seinem Wort und in der Natur“ (Samuel Gott, Historia Gentilismi, London 1670, pag. 5).

[2]) Geschichte der protest. Theologie 1867, S. 465 ff.

sprechend dem Wesen Gottes, das nur im Denken bestehe; durch den Dualismus zwischen geistigen Substanzen und Körpern werde die orthodox-reformierte Erbsündenlehre tangiert und die Einwirkung von Geistern und Dämonen auf den Körper geleugnet. Gass[1]) findet Ungereimtheiten in der cartesianischen Bestimmung des göttlichen Wesens, namentlich in der Fixierung des Verhältnisses zwischen dem göttlichen Denken und Wollen, ferner in der Lehre vom menschlichen Willen, sowie kleinere Abänderungen in der Trinitätslehre und Christologie, größere in der Abgrenzung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung. Und doch müssen beide Forscher zugeben, daß die cartesianische Philosophie dem orthodox-reformierten System nach einer Seite befreundet sei. Sie legte ja, wie dieses, auf die Schärfe der Begriffe ein großes Gewicht.[2]) Einige Punkte des Cartesianismus hätten den Reformierten eine vorteilhafte Seite geboten. So die scharfe, jeden Traduzianismus unmöglich machende Scheidung des Leiblichen und Seelischen, die Art, wie der göttliche Wille geltend gemacht wurde, die Hervorhebung einer Alles verfügenden Vorsicht, sowie die Bezeichnung, daß Gott alles der Wirklichkeit nach sei actus purissimus) ohne eine ihm anhaftende leere Potentialität.[3])

Man sieht, daß in der Bestimmung der Verwandtschaft und Abweichung die Forschung nicht einheitlich ist; die Lehren vom göttlichen Willen und der Scheidung des Leiblichen und Seelischen sind nach Gass der orthodoxen Anschauung angemessen, während nach Dorner gerade das Gegenteil richtig ist. Die Notwendigkeit, in dieser Beziehuug das Problem von neuem ins Auge zu fassen, scheint demnach geboten zu sein.

Dazu kommt, daß über die Motive für die Aufnahme des cartesianischen Materials in die reformierten Dogmen nicht das letzte Wort gesprochen worden ist. Fast allgemein herrscht nämlich die Ansicht, daß der reformierte Cartesianismus eine Kriegserklärung an den traditionellen, auf aristotelisch-scholastischer Grundlage aufgebauten, formalistisch-demonstrativen Dogmatismus gewesen sei, wie ja Cartesius selbst sich im Gegensatz gegen Aristoteles und die herrschende Form der antiken

[1]) Geschichte der protest. Dogmatik Bd. II, S. 238 ff.

[2]) Dorner, a. a. O. 465.

[3]) Gass, a. a. O. 225.

Lehre gewußt habe. Es sei nicht gleichgiltig, daß die reformierte Kirche in Ramus schon früher einen Gegner des Aristoteles, obwohl von viel geringerem Verdienst, in sich hatte aufkommen lassen.[1]) Diese Hypothesen lassen sich nicht halten. Die Cartesianer haben wiederholt hervorgehoben, daß ihr Lehrer den Aristoteles nicht habe beseitigen wollen, sondern in seine Fußstapfen getreten sei. Wird die moderne Cartesiusforschung ihnen darin recht geben müssen, so erweist sich der Versuch, den Cartesianismus mit dem antiaristotelischen Ramismus in Verbindung zu bringen, als unhistorisch und scheitert außerdem schon an der einen geschichtlichen Tatsache, daß die reformierte hohe Schule zu Herborn den Ramismus neben dem Aristotelismus („philosophia Aristotelico-Ramaea") geduldet, während sie den Cartesianismus mit allen Mitteln bekämpft hat. Nach den übereinstimmenden Aussagen der Cartesianer befindet sich nicht der genuine, wohl aber der durch das ungeheuere formalistische Traditionsmaterial der mittelalterlich-katholischen Scholastik verderbte Aristotelismus in einem schroffen Widerstreit mit dem Cartesianismus. Aber diese antischolastische Tendenz erklärt die Aufnahme des Cartesianismus in das reformierte System nicht restlos. Selbst der größte reformierte Scholastiker und Gegner des Cartesius, G. Voetius, fühlte sich veranlaßt[2]), an die katholisierende Scholastik die Sonde zu legen. Wir müssen daher einen anderen Erklärungsgrund suchen.

Gass ahnt das Richtige, wenn er, wie bereits erwähnt, nach der inneren Verwandtschaft zwischen dem Cartesianismus und der reformierten Theologie fragt und gelegentlich bemerkt, daß einige cartesianische Theologen in der Lehre konservativ waren.[3]) Aber seine mangelhafte[4]), größtenteils aus anticartesianischen Quellen geschöpfte und daher einseitige Kenntnis der cartesianischen Bewegung läßt ihn den Weg zur Lösung der auch uns

---

[1]) Gass, a. a. O. I, 456, G. Frank, Gesch. d. protest. Theologie II, 76.

[2]) Disputationes selectae I, 12 ff.

[3]) Auch A. Schweizer (Prot. Zentraldogmen II, 757) kann keine wesentliche Differenz zwischen dem cartesianisch-reformierten und dem traditionalistisch-reformierten Dogmengehalt finden; leider führt er keinen einzigen Beweis für seine Behauptung an.

[4]) Um nur auf eins hinzuweisen: Gass teilt die Cartesianer in zwei Gruppen ein: die schroffen philosophischen Rationalisten und die milden

beschäftigenden Frage, warum die reformierten Cartesianer trotz ihrer Anlehnung an Descartes orthodox geblieben sind, nicht finden. Die geschichtlichen Voraussetzungen und treibenden Motive der ganzen Richtung sind ihm unbekannt. Sie sollen durch unsere Abhandlung herausgestellt und allseitig beleuchtet werden. Doch das Grundmotiv muß schon hier, zum besseren Verständnis des Folgenden, anticipiert werden.

Wie die traditionalistischen (aristotelisch-scholastischen) reformierten Theologen, gingen auch die reformierten Cartesianer von dem Axiom aus, daß die dogmatischen Prinzipien wesentlich mit den metaphysischen und allgemein philosophischen Anschauungen zusammenhängen müssen[1]), obwohl gerade dieses Prinzip mit der cartesianischen Forderung der Trennung von Philosophie und Theologie in Spannung geraten mußte.[2]) Ist nun Aristoteles immer derjenige geblieben, aus dessen philosophischer „officina“ die reformierten Traditionalisten Waffen für ihre systematische Arbeit holten, so war es für die Cartesianer, die auf ihre Rechtgläubigkeit stets pochten und nicht müde wurden, auf den streng reformierten Grundzug ihrer Doctrin hinzuweisen, selbstverständlich nicht gleichgiltig zu wissen, ob und inwieweit sich die Philosophie ihres Lehrers Cartesius mit der des Stagiriten decke. Diesem Interesse kam nun eine im Entstehen begriffene literarische Richtung entgegen, die sich zur Aufgabe gemacht hatte, Aristoteles und Descartes als geistesverwandte Denker nebeneinanderzustellen. Am Auf- und Ausbau dieser cartesianischen „philosophischen Scholastik“ haben einige cartesianisch-reformierte Theologen, namentlich Wittich

---

theologischen Kirchlichen; dabei rechnet er Clauberg und Allinga zu der ersten Gruppe, was, wie wir später sehen werden, grundfalsch ist.

[1]) Troeltsch (Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, S. 1) bemängelt mit Recht an Tholuck's Darstellung des akademischen Lebens, daß sie bei den, wie sie sie sagt, „äußerst sporadischen Beispielen eines Einflusses der Philosophie auf die Theologie“ von der ersteren fast ganz absehen zu dürfen glaubt. Wenn aber Troeltsch diesen Einfluß dahin restringiert, daß es sich für die orthodoxe Theologie nicht um die direkte Verwendung philosophischer Konstruktionen handelte, so ist diese Restriktion hinsichtlich der reformierten Theologie, namentlich der cartesianischen, nicht stichhaltig, wie wir später nachweisen werden.

[2]) vgl. S. 28.

und Clauberg, treu mitgeholfen, da sie vielfach im Nebenamt die Philosophie dozieren mußten. Und auf der Grundlage der „philosophischen cartesianischen Scholastik" haben die theologischen Cartesianer mit dem Eifer ihrer ganzen Kleinarbeit, Sach- und Fachtüchtigkeit ihre „cartesianische theologische Scholastik" aufgerichtet.

Es ist auffallend, daß die bekannten Geschichtsschreiber des Cartesianismus: Bouillier,[1]) Monchamp[2]) und Damiron[3]) über die Existenz dieser wichtigen Erscheinung ein tiefes Schweigen beobachten. Die älteren Historiker erwähnen sie nur gelegentlich. Morhof[4]) kennt nur einen „semischolasticus Cartesianus" (Schuler), der aber kein Cartesianer war. Brucker[5]) führt unter den „Eklektikern" nur Hamel und Joh. Chr. Sturm an und vergißt, gerade den wichtigsten cartesianischen Einschlag ihres Eklektizismus zu betonen; die anderen charakteristischen Vertreter der cartesianischen Scholastik kennt er überhaupt nicht, oder er zählt sie, z. B. Clauberg, zu den genuinen Cartesianern. Bei Mosheim[6]) findet sich eine Notiz über die „metaphysische eklektische Philosophie", die mit Cartesius beginnt und von „der mathematischen eklektischen Philosophie", an deren Spitze Gassendi stand, unterschieden wird.[7]) — Unter den neueren Forschern haben nur K. Lasswitz[8]) und Freudenthal[9]) von der cartesianischen Scholastik Notiz genommen. Jener berücksichtigt aber, dem Cha-

---

[1]) Histoire de la philosophie Cartésienne.

[2]) Histoire de Cartesianisme.

[3]) Histoire de la philosophie du XVII. siècle.

[4]) Polyhist. lit. II, 87.

[5]) Historia critica philos. IV, 1, S. 760ff. 769ff.

[6]) Hist. Christ. recent. sec. XVIII, I, 403ff.

[7]) Gegen diese Distinktion wendet Brucker (a. a. O. S. 11) mit Recht ein, daß die Metaphysiker auch von mathematischen Methoden reichlich Gebrauch machten, und umgekehrt die Vertreter der „mathematischen" Richtung (Malebranche, Leibniz, Locke und Newton) die metaphysischen Fesseln von sich nicht abschütteln konnten.

[8]) Geschichte der Atomistik, 2 Bde.

[9]) Spinoza und die Scholastik in: „Philosophische Aufsätze, Ed. Zeller . . . gewidmet". S. 83—183; vgl. dazu Glossner, die Frage nach dem Einfluß der Scholastik auf die neuere Philosophie in Jbb. f. Philos. und spec. Theol. 1889, S. 486—93.

rakter seiner Schrift gemäß, nur ihre Naturphilosophie und diese wiederum nur soweit, als sie mit der Korpuskulartheorie zusammenhängt. Freudenthal gebührt allerdings das Verdienst, zum erstenmal ausgesprochen zu haben, daß die scharfen Urteile des Utrechter Senats und der Curatoren der Universität gegen die cartesianische Lehre zu Gunsten der aristotelisch-scholastischen Philosophie, „die in den Jesuitenschulen ihre feinste Ausbildung erlangt und mit der auch der Protestantismus immer mehr sich befreundet hatte", nur den Besitzstand der jüngeren, durch Autoren wie Toletus, Bened. Pereira, Franz Suarez, Joh. C. Scaliger, Franz Piccolomini, Zabarella und vor allen die Conimbricensischen Commentatoren des Aristoteles repräsentierten Scholastik schützen wollten, keineswegs aber eine unbedingte Wiederherstellung der Alleinherrschaft der alten Scholastik verlangten. Freudenthal nennt aber unter den Vertretern der „jüngeren" Scholastik nur einen einzigen Cartesianer, den Leidener Philosophen Heereboord, der jedenfalls nicht zu den typischen Häuptern der cartesianischen Scholastik gehört,[1]) — ein Zeichen, daß Freudenthal weder in die äußere noch in die innere Entwicklung der uns hier interessierenden Geistesrichtung einen tieferen Blick getan hat.

Und doch verdient sie, namentlich ihr philosophischer Zweig, eine aufmerksame Beachtung, auch wenn man von der Bedeutung, die sie für die reformierte Theologie hat, völlig absieht. Wegen ihrer Tendenz, aristotelische und scholastische Elemente in Descartes' Denken aufzudecken, bildet sie eine willkommene Grundlage gerade für die moderne Cartesiusforschung. Während man früher geneigt war, Descartes mehr in die moderne Zeit, z. B. an Kant zu rücken,[2]) hebt man heute seine Gebundenheit ans Mittelalter hervor. Eben Freudenthal ist es, der gegen die Behauptungen von Ritter und Windelband, Descartes hätte die Ansichten der alten Philosophen gänzlich von sich geworfen, darauf hinweist, daß Descartes' Physik, Psychologie, Erkenntnislehre, Ethik und Metaphysik von scholastischen Anschauungen erfüllt seien. „In der Lehre von Raum, den Elementen und

---

[1]) vgl. S. 89.

[2]) Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie. 1882.

Qualitäten der Naturdinge, von Gott und seinen Attributen, den Beweisen für seine Existenz, der Schöpfung und Erhaltung der Welt, den Substanzen und ihrem Verhältnisse zu den Accidenzien, den eingeborenen Ideen und der Vernunfterkenntnis, den tätigen und leidenden Zuständen der Seele, den Lebensgeistern, den Beziehungen des Willens zum Intellekt, endlich in seinen Ansichten über Religion und ihr Verhältnis zur Philosophie zeigt Descartes seine Abhängigkeit von der Scholastik“.

Im Anschluß an Freudenthal konstatiert Hertling [1]) nicht bloß eine Anlehnung an den scholastischen Sprachgebrauch bei Descartes, sondern vor allem den inneren Zusammenhang seiner Denkweise und Lehre mit der aristotelisch-scholastischen, wobei das Verhältnis von Theologie und Philosophie, die Gotteslehre, die Beziehung zwischen Wille und Intellekt und die Anschauung von eingeborenen Ideen des näheren erörtert werden. Mehrfach ergänzt und korrigiert wird Freudenthal von seinem Schüler Lewkowitz. [2]) Dyroff [3]) stellt zwar Descartes an den Anfang der neueren Philosophie, findet aber, daß er, wie Spinoza, mehr von der altchristlichen oder der scholastischen Philosophie ausgehe und nur in untergeordneten Punkten von der Renaissance beeinflußt sei, darum aber auch weniger auf die naturwissenschaftliche Methode gewirkt habe als Gassendi, der sich von der Naturphilosophie möglichst losmache und den Renaissancegedanken treu bleibe. — Es wird wohl aus dem folgenden deutlich werden, daß für diese neue Cartesiusforschung die philosophische cartesianische Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts zweifellos eine Vorarbeit leistet. Unsere Scholastiker lassen zwar einige Materialien, namentlich der Ethik und Psychologie, an denen die moderne Cartesiuswissenschaft die Übereinstimmung zwischen Descartes und Aristoteles (bezw. Scholastik) nachweisen will, unbeachtet. Andererseits finden sich aber bei ihnen, namentlich in ihren logischen, erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen

---

[1]) Sitzungsberichte der philos. Klasse der Bayr. Akad. der Wissensch. 1897. Bd. II, Heft 2 1899, Heft 1.

[2]) Spinozas Cogitata metaphysica (Phil. Dissert. Breslau 1902)

[3]) Vorrede zu Pendzig's Schrift: Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholast. Philosophie. Bonn 1908, S. VIII u. X. (1. Heft der Sammlung „Renaissance und Philosophie“.)

Arbeiten, manche wertvolle Beobachtungen, die in der modernen Forschung nicht vorkommen, sowie eine gründliche, ausführliche Behandlung einiger Probleme, die von den modernen Historikern nur ganz flüchtig berührt worden sind.

Die cartesianische Scholastik ist ferner ein integrierender Bestandteil der ganzen protestantischen Scholastik zur Zeit der Orthodoxie. Den Anregungen folgend, die Troeltsch mit seiner Abhandlung über „Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon" zu neuen Untersuchungen der protestantischen Scholastik gegeben hatte, hat E. Weber in seinen tiefgründigen Schriften[1]) auf viele bisher gar nicht oder wenig beachteten philosophischen und theologischen Probleme der orthodoxen Zeit ein scharfes Licht geworfen. Nach seinem eigenen Geständnis hat er die philosophische Scholastik der niederländisch-reformierten Theologie nur „beiläufig berücksichtigt", da nach ihm in den Niederlanden durch die Cartesische Philosophie die Entwicklung bald eine besondere Richtung genommen habe, und die Bedeutung der niederländischen philosophischen Scholastik „in ihrem tiefgehenden Einflusse auf Spinoza" liege.

Wir werden zeigen, daß die niederländische Scholastik eine ganz andere Bedeutung hat als die, die ihr Weber und Freudenthal zuerkennen; wir werden des weiteren den Nachweis versuchen, daß diese Richtung, trotz ihrer eigenartigen cartesianischen Färbung, die sie von der Scholastik des deutschen Protestantismus unterscheidet, doch mit ähnlichen Aufgaben ringt wie die von Weber geschilderte, und, wie auch bereits erwähnt, nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der reformierten Theologie geblieben ist. Demnach soll unsere Abhandlung sowohl eine bescheidene Ergänzung von Webers Arbeiten, als auch ihr Gegenstück auf reformiertem Gebiete sein.

Unsere Abhandlung beansprucht nicht bloß ein bescheidener Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der reformierten Theologie zu sein, sondern sie will und kann vielleicht auch das Vergangene und Vergängliche zum Gleichnis des Gegenwärtigen

[1]) Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie (1. Heft der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte" herausg. v. Falckenberg) 1907; Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik 1907.

gestalten [1]). Ist es nur zu begrüßen, wenn die moderne Geschichtsforschung den alten wahren Gedanken in den Vordergrund rückt, daß es nicht die Aufgabe der historischen Wissenschaft sei, die Quisquilien und Antiquitäten der Vergangenheit auszugraben, sondern durch treue Vergleichung der Vergangenheit und Gegenwart die bleibende Bedeutung der alten Probleme für die modernen Strömungen zu betonen, so ist es besonders die systematische Theologie, die diesen richtigen Gesichtspunkt der Geschichtswissenschaft verwerten sollte. Unter den modernen Systematikern ist es vor allen Troeltsch, der [2]) die Kontinuität der modernen Theologie mit der alten hervorhebt. Obwohl nach Troeltsch die Auffassung der altorthodoxen Periode vom Wesen der Dogmatik eine andere ist als die moderne, so betont diese wie jene, daß „alle Dogmatik, wie das Dogma selbst, dem apologetischen Bedürfnis einer Auseinandersetzung zwischen den positiven Religionsvorstellungen und dem übrigen Wissen eines Kulturvolkes entspricht". Die Bedeutung der Dogmatik liegt nach Troeltsch „nicht in der Förderung der allgemeinen Erkenntnis und der Wissenschaft, sie pflegt sich vielmehr an eine bereits fertige Bildung und an bereits möglichst anerkannte Philosopheme anzuschließen. Daher hat der Historiker, der die Entwicklung der christlichen Dogmatik in ihrer wesentlichen Eigentümlichkeit verstehen will, nicht sowohl auf die philosophischen Elemente und die tradierten Vorstellungsstoffe als solche zu achten, sondern auf die Fugen und die Nähte zwischen beiden, auf die komplizierten Versuche beide zu vereinigen oder gegen einander sicher zu stellen, auf die gequälten Bemühungen um Glauben und Wissen" [3]).

Diese prinzipiellen Bestimmungen Troeltsch's gelten im höchsten Maße von der reformierten Dogmatik. Es ist ja bekannt, daß sie für die gleichzeitigen geistigen Probleme immer ein scharfes Auge hatte, sich fast mit allen Philosophemen aus-

---

[1]) Nach einem treffenden Ausdruck von Loesche: „Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn", Einleitung S. IX.

[2]) a. a. O. S. 1 f.

[3]) von uns gesperrt.

einandersetzte (vor allem mit dem Cartesianismus, Wolffianismus und Kantianismus) und, soweit es ging, deren Welt- und Lebensanschauung mit der ihrigen zu verbinden suchte. Gerade der moderne Calvinismus, dessen Hauptrepräsentant unstreitig der frühere holländische Premierminister Kuyper ist, strebt einen innigen Kontakt mit allen modernen Kulturzweigen an. Die Theologie, die Jurisprudenz, die sozialen Wissenschaften, die Philosophie, die Literatur, Linguistik, Psychologie, Ästhetik, ja sogar die Medizin und die Naturwissenschaft müssen in allen ihren Prinzipien mit den dogmatischen Prinzipien des Calvinismus verglichen werden. Die Biologie des Calvinismus ruht nach Kuyper eben in seiner Modernisierung, in der Verwertung seiner unverrückbaren alten Prinzipien in der modernen Welt- und Lebensanschauung. Allerdings ist diese prinzipielle Stellung des modernen Calvinismus nicht unangefochten geblieben. Wenn man die in allerletzter Zeit in Holland entstandenen Streitigkeiten über den „neuen Calvinismus“ näher betrachtet, wird man lebhaft an die Zeit erinnert, die unsere Abhandlung darstellen soll.

Auch den cartesianischen Dogmatikern wurde, wie den heutigen „Neocalvinisten“, die Modernisierung und Entleerung der alten calvinistischen Dogmen zum Vorwurf gemacht, und charakteristischerweise hoben damals wie heute die Gegner immer bestimmte, signifikante Dogmen hervor, an denen der Zersetzungsprozeß nachgewiesen wurde. — Eine geschichtliche Vergleichung des modernen „Neocalvinismus“ mit dem cartesianischen Reformiertentum wird auch in diesem Stück sowohl das alte Gesetz der Stabilität und Sprödigkeit der leitenden Ideen und richtunggebenden Grundmotive im Wechsel der Zeiten entdecken, als auch die Tatsache konstatieren, daß die Art, die Grundideen zu bekämpfen, mehr oder weniger dieselbe bleibt.

Wenn heutzutage der reformierten Theologie, die besonders durch die Aufschwungsperiode der Ritschlschen Schule in den Hintergrund gedrängt worden war, die große Aufgabe gestellt wird, nicht bloß das reiche geschichtlich überkommene Material ihrer großen Vergangenheit der Gegenwart und Zukunft weiterzugeben, sondern auch die unverletzten Grundprinzipien des Calvinismus zu werten und in Auseinandersetzung mit modernen

Geistesströmungen zu verwerten: so wird diese Aufgabe erst dann gelöst werden können, wenn man zunächst einerseits das Wesen des Calvinismus klar erfaßt und entwickelt, andererseits deutlich bestimmt, wo die Weiterbildung des Calvinismus einsetzen könnte und dürfte, wenn nicht damit sofort eine Verbildung des Wesentlichen einschleichen sollte. Für die Lösung dieser Aufgabe ist ein Rückblick auf den Gang und Ausgang ähnlicher Versuche in der Vergangenheit, von denen einer eben der reformierte Cartesianismus war, außerordentlich lehrreich.

Zum Schluß noch ein Wort über die Umgrenzung unserer Aufgabe. Unsere Untersuchung zieht nur diejenigen Repräsentanten der philosophischen Scholastik heran, die ausdrücklich die Harmonisierung des Cartesianismus mit dem Aristotelismus beabsichtigen, sie gibt nur das Material wieder, das sie zu diesem Zwecke zusammengetragen haben. Wir wollen daher nicht fragen, ob und inwieweit sich bei Cartesius und allen seinen Schülern aristotelisch-scholastische Bestandteile finden [1]. — Die cartesianische Scholastik umfaßt wesentlich das 17. Jahrhundert; die spätere „eklektische Philosophie", die allerdings auch Cartesius berücksichtigt (Chr. Thomasius!), ist in ihrem innersten Kern von Leibniz und Wolff abhängig. Wo sich später vereinzelte Spuren und Nachwirkungen der cartesianischen Scholastik finden, werden sie auch an ihrem Ort registriert. Wir gehen ferner im zweiten Teil dem Einflusse des Cartesianismus nur auf dem Gebiete der reformierten Theologie nach. Die mannigfachen Beziehungen, die der Cartesianismus zu der jesuitischen und jansenistischen Theologie hatte, sind schon hinlänglich durch Arbeiten von Boullier, Hertling, Saint-Beuve [2] und S. Kohler [3] dargelegt worden. Die lutherische Theologie ließ der Cartesianismus unbefruchtet abseits stehen, sie brachte ihm vielmehr zähen Widerstand und Feindschaft entgegen. Diese Tatsache muß zunächst unbegreiflich erscheinen, da sonst die innere Verwandtschaft des Cartesianismus mit dem Luthertum ersichtlich ist [4].

---

[1]) Dies soll einer späteren Arbeit vorbehalten sein.

[2]) Port Royal, 3. édit. Paris 1867, Bd. V. S. 399 ff.

[3]) Jansenismus und Cartesianismus 1907.

[4]) So schreibt F. Ch. Baur (Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes. III, 468 ff.): „Cartesius und Luther können mit allem Rechte einander gegen-

Die Erscheinung muß daher Gründe rein äußerer Natur haben. Bekanntlich ist das reformierte Holland mit seinen Universitäten der Herd des Cartesianismus gewesen. Schon aus konfessioneller Voreingenommenheit hielten sich die lutherischen Studenten bis auf einige Ausnahmen möglichst von Holland fern. Als später die deutschen Lutheraner (so J. Ch. Sturm, Moller) den Cartesianismus von Holland in ihr Vaterland mitbrachten, wurde er hier als echt reformierte Ketzerei schon so sehr proskribiert, daß die lutherischen Theologen ihn teils gänzlich ignorierten, teils, einseitig über ihn informiert, a limine verwarfen.

übergestellt werden. Die Macht eines neuen, Epoche machenden, eine ganze neue Welt in sich schließenden Prinzips tritt uns in beiden schon in den allgemeinen Grundsätzen, durch welche sie selbst ihre geschichtliche Erscheinung charakteristisch bezeichnet haben, in ihrer ganzen Bedeutung entgegen. Wie Luther gegen alle Macht und Autorität der Kirche, der Päpste und Concilien aus dem Grunde protestierte, weil sie so oft geirrt und sich selbst widersprochen haben, und ihre Arbeit nur insofern anerkannt wissen wollte, sofern sie durch Zeugnisse der Schrift oder leitende Vernunftgründe bewiesen werden könnte, so stellte auch Cartesius ein gleiches Prinzip der Protestation an die Spitze seiner Philosophie. Als Protestation gegen die äußere Auctorität, gegen die Realität, welche der äußeren sinnlichen Existenz im Bewußtsein der Zeit zukam, muß der berühmte Satz des Cartesius, welcher der Mittelpunkt und Inbegriff seiner ganzen Schrift ist: ‚cogito, ergo sum', genommen werden". Geistreich drückt die Parallele zwischen Luther und Cartesius Feuerbach (Gesch. d. neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza S. 22, citiert bei Baur a. a. O. S. 469) aus: „Wenn es bei Cartesius heißt: Ich denke, ich bin, d. h. mein Denken ist mein Sein, so heißt es dagegen bei Luther: mein Glauben ist mein Sein. Wie jener die Einheit von Denken und Sein und als diese Einheit den Geist, dessen Sein nur das Denken ist, erkennt und als Prinzip der Philosophie setzt, so erfaßt dagegen dieser die Einheit von Glauben und Sein, und spricht diese als Religion aus". Nach Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Gesch. d. neueren Philosophie. 1834. I, 1. S. 99 ist die neuere Philosophie Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes; vgl. noch Hegel, Geschichte der Phil. III. S. 330 f. (bei Baur, S. 469) und Falckenberg, Gesch. d. neueren Philos. 1908, S. 9.

I. Teil.

I. Kapitel.

Entstehung und Eigenart der cartesianischen Scholastik.

Unzufrieden mit dem Traditionsmaterial der Scholastik, griff die Renaissance mit kühner Hand in das antike Denken zurück, in dem sie neue Kräfte nicht bloß für das persönliche, sondern auch das ganze kulturelle Leben zu finden hoffte. Die Unbefangenheit, mit der sie an die antiken Probleme herantrat und diese würdigte, hat den großen Ertrag gezeitigt, daß man sich von der „mixtophilosophotheologischen“ Scholastik zur neuen selbständigen Arbeit wandte, in den Ursprung und Geist der alten Gedankensysteme drang und dadurch zum unmittelbaren Verständnis dessen gelangte, was das vornehmlichste Objekt der griechischen Spekulation bildete — zur Natur selbst. Somit ergab sich die Aufgabe, die ganze bisherige Philosophie wieder zur Naturwissenschaft umzugestalten. Doch es zeigte sich bald, daß die junge Renaissance trotz ihres kühnen Schwungs dieser wichtigen Aufgabe nicht gewachsen war.

Das neue Denken war noch nicht nüchtern genug, um sich nicht in phantastischen Spekulationen zu verlieren. Es war noch mit alten mystischen, magischen, theosophischen, astrologischen, alchymistischen und thaumaturgischen Elementen durchsetzt. Ausserdem waren die vielen repristinierten antiken Stoffe zu eigenartig und von einander verschieden, um ohne weiteres in ein einheitliches System verarbeitet werden zu können. Trotzdem tauchten gleich in der ersten „humanistischen“[1]

[1]) vgl. Windelband, Lehrbuch der Gesch. der Philosophie, 5. Aufl. 1910, S. 291 ff., dem auch die Unterscheidung der „humanistischen“ und „naturwissenschaftlichen“ Renaissancephilosophie entnommen ist.

Periode „synkretistische“ [1]) Tendenzen auf. Sie sind aber, aufs ganze gesehen, als unwissenschaftlich zu bezeichnen; sie tragen noch zu sehr ein aesthetisches Gepräge (Bruno, Cardanus); die verpönte Metaphysik kehrt mit ihrer Zahlenmystik und -Symbolik in neuer, phantastischer Gestalt durch eine andere Tür in sie zurück.

Ernst wissenschaftlichen Einheitsbildungen begegnen wir erst in der zweiten, der „naturwissenschaftlichen“ Periode. Sie treten unter dem Sammelnamen „philosophia eclectica“ (electiva) hervor. Diese Bezeichnung taucht allerdings recht spät auf: in zwei bedeutenden, heute ganz vergessenen Werken: „De philosophia et philosophorum sectis“ von Johann Gerhard Vossius [2]) und „Historia philosophiae“ von Georg Hornius. [3])

Beide Werke verfolgen offenbar die Tendenz, das durch die Renaissancebewegung entstandene Chaos von gegenseitig sich bekämpfenden Systemen zu beseitigen; sie stellen pragmatisch die historische Entwicklung der einzelnen Systeme dar, merzen das Veraltete in ihnen aus, um das bleibende Wertvolle als Richtlinien für die Gestaltung eines neuen, einheitlichen, wahren philosophischen Systems zu benutzen. Nach Vossius kann man in der Geschichte der Philosophie drei Grundtypen beobachten: blinde Anhänger einer Autorität (sectarii), ferner die „miscellones“ („quodlibetarii“), die kritiklos verschiedene Stoffe durcheinandermengen, und schließlich die kritischen Eklektiker (electores). Nur die Arbeit der letzteren hat für die Bildung eines einheitlichen Systems Bedeutung. [4]) Diesen Ausführungen schließt sich der Altdorfer Polyhistor Chr. Sturmius [5]) vollinhaltlich

---

[1]) Brucker (Historia critica philos. IV, 1, 758 ff.) registriert synkretistische Richtungen, welche die peripatetische Naturphilosophie mit dem galenischen System und der modernen Chemie, den Aristotelismus mit dem Platonismus und Stoizismus versöhnen wollten.

[2]) Hagae Com. 1658.

[3]) Das etwas später (Jahr unbekannt) erschienene Buch von Wesenfeldius, Dissertationes quatuor de philosophia sectaria et electiva, enthält nur eine kurze Zusammenfassung der Gedanken von Vossius und Hornius.

[4]) Flores enim ex omnibus sectis legemus et inde corollam plectemus capiti nostro, quae quanto plus traxerit ex vero bonoque, tanto erit pulchrior et odoratior . .

[5]) Philosophia eclectica. Altdorf 1686, S. 14 ff.

an.[1]) Nur die „philosophia electiva", d. h. nach seiner Definition diejenige, die nicht promiscue alles von anderen „Sekten" übernimmt, sondern ohne Rücksicht selbst auf hochgeschätzte Autoritäten nur das verwertet, was der Vermehrung und Consolidierung des Wissens dient, darf auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben.

In der mannigfaltigen und vielgestaltigen Gedankenmasse ragten zur Zeit Sturms zwei große Gruppen hervor: der Aristotelismus und der Cartesianismus. Sturm berichtet, daß man damals unter dem Namen „Cartesianismus" alle, von der Philosophie des Stagiriten abweichenden „sektiererischen" Richtungen verstand.[2]) Es ist daher begreiflich, daß vornehmlich der Aristotelismus und der Cartesianismus die Größen sind, aus denen er seine einheitliche, eklektische Philosophie nach den eben[3]) ententwickelten kritischen Maßstäben konstruieren will.

Das Recht dazu glaubt Sturm[4]) schon in der Tatsache finden zu können, daß Aristoteles und Cartesius selbst keine „sectarii", sondern echte Eklektiker gewesen sind: Ipsum vero Aristotelem, in cuius verba iurari solet, Eclecticum revera fuisse quis crediderit? Et tamen est illud tam certum, quam certissimum. — Possumus Cartesium in eclecticorum numerum referre.[5]) Die Argumente, die er für seine Behauptung anführt, sind ein, wenn auch nicht erschöpfender, Beitrag zur Feststellung der Quellen im aristotelischen und cartesianischen Denken. Aristoteles gibt selbst zu, so führt Sturm aus[6]), daß er in seiner Seelenlehre die An-

[1]) Wenn Brucker a. a. O. IV, 2, S. 4 ff. zwischen dem Eklektizismus als einer kritischen, und dem Synkretismus als einer unkritischen Unionsphilosophie unterscheidet, so ist er darin offenbar von Voss und Sturm abhängig.

[2]) Philos. eclectica, p. 185: Eo res devenit hodie, ut . . . nonnulli promiscue pro Cartesianis habeant et proclament eos, qui desierunt esse Aristotelici, vel ne deserto quidem Aristotele manifesta veritate convicti discedant. Philosophiam Cartesianam confodere dum conituntur, insimul omnis recentioris philosophiae iugulum petunt.

[3]) S. 14.

[4]) Philos. eclect. p. 44 ff.

[5]) Philos. eclect. p. 50. Denselben Gedanken finden wir später bei Chr. Thomasius, Introductio in philosophiam aulicam, 1688, p. 44: Nostris temporibus Cartesium, quidquid ipse dissimilet, Eclecticum egisse demonstrarunt viri eruditi.

[6]) Philos. eclect. p. 44 ff.

schauungen der *πρότεροι* (Demokrit, Pythagoras, Anaxagoras, Thales, Diogenes, Heraklit, Alkmaeon, Kritias) verarbeitet, das Wissenswerte von ihnen übernommen und das Minderwertige ausgeschieden habe. Das aristotelische System von Ursachen und Prinzipien basiert auf physischen und metaphysischen Schriften von Thales, Anaximenes, Diogenes, Hippasus, Heraklit von Ephesus, Empedokles, Anaxagoras von Klazomene, Parmenides, Melissos, Leukippos, Demokrit und Plato. Kurz, Aristoteles hat die „zerstreuten Glieder der Philosophie in ein System zusammengestellt". Diesem Urteil über Aristoteles stimmen sogar die Peripatetiker zu; so B. Dreier in der Vorrede zu seiner „Philosophia prima".

Auch Cartesius philosophiert nach Sturm „eclecticorum methodo".[1]) Sein Gottesbeweis findet sich bereits bei Thomas von Aquino und einigen Scholastikern; die Lehre von der Unzuverlässigkeit der Sinne ist in Platos, das cartesianische metaphysische Prinzip: cogito, ergo sum, in Augustins Psychologie präformiert. Daß die erste und gemeinsame Materie der Körper die Ausdehnung, das „*ἀόριστον διάστημα*" ist, lehrten schon die griechischen Ausleger des Aristoteles und nach ihnen die Altdorfer Philosophen; daß die Formen zu den Kategorien der „accidentia" gehören und nur als verschiedene Bewegungen zu betrachten sind, ist eine weitverbreitete Anschauung der griechischen und peripatetischen Philosophie[2]); die Korpuskeln Descartes' entsprechen den Atomen Demokrits, mit dem Unterschied, daß Cartesius seinen Korpuskeln die unbedingte „Solidität", die Demokrit den Atomen vindiciert, abspricht; die Behauptung des Aristoteles: „*φύσις ἀνάλογός ἐστιν τῷ τῶν ἄστρων στοιχείω*", und: *θερμότης ἐν τῷ παντὶ οὖσα*, sowie seine Hypothese von der *διὰ πάντων διήχουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία* deckt sich vollständig mit den cartesianischen Ausführungen über die „subtile Materie"; die Schwere der elementaren Körper hatte schon Empedokles von der Rotation des Himmels abgeleitet, wie Aristoteles in seinem II. Buch vom

---

[1]) Dies war auch den Feinden des Cartesius nicht unbekannt geblieben; vgl. Reinerus Vogelsang, Specimen conflictus. pag. 108.

[2]) Ausführlicher hat dies Sturm in seiner Schrift: De artis et naturae sororaria cognatione, S. 381 ff. entwickelt.

Himmel, cap. 13, und Zabarella in seinem „Motus Gravium" nachgewiesen hatten. Descartes' Annahme, daß Donner und Blitz nur durch Zusammenstoß der Wolken und durch Fallen der höheren Wolkenschichten in die unteren zu erklären seien, daß die „bruta animantia", die kein Erkenntnisvermögen besitzen, nur automatisch durch verschiedene „impressiones" der sinnlichen Objekte angeregt werden, hatte man immer als seine eigene bezeichnet. Und doch hatten schon Demokrit (nach dem Zeugnis des Stobaeus in Ecl. Phys.) und später die Stoiker (bei Plutarch III. De Plac. 3.), namentlich aber Seneca (Natur. Quaest. 30) dieselbe Theorie über Donner und Blitz entwickelt wie Cartesius; den Fall der Wolkenschichten hat bereits Seleukos gelehrt. Der spanische Philosoph und Mediziner Gometius Pereira war der erste, der[1]) den Tieren alle Erkenntnis- und Perzeptionsfähigkeit abgesprochen hat. Daß ihm hierin Cartesius und Digbeus gefolgt sind, haben Willisius[2]) und Morhof[3]) nachgewiesen[4]).

Die eklektische Philosophie Sturms bleibt aber nicht auf die beiden wesentlichen Bestandteile, den Aristotelismus und Cartesianismus, beschränkt. In seiner „Physica electiva"[5]) kann Sturm auch anderen berühmten Vertretern der Naturphilosophie (Campanus, Cassinus, Malpighi, Montanarius, Lana, Sylvius, Barlatus, Kircher, Loverus, Guericke, Schott, Weigel, Eckard, Reyher u. A.), die mit dem scholastischen Aristotelismus und Cartesianismus gar nichts oder wenig[6]) zu tun hatten, seine Zustimmung nicht versagen.

---

[1]) In seiner gründlichen Schrift: Antoniana Margarita.

[2]) De anima brutorum cap. 1, Abschn. 6.

[3]) Dissertatio de paradoxis sensuum.

[4]) Wir haben diese Notizen Sturms vollständig und in der offenbar ganz unsystematischen Reihenfolge angeführt, wie sie sich in dem oben erwähnten Buch Sturms finden. Daß seine „Quellenforschung" nicht erschöpfend ist, dazu vgl. Milhaud, Num Cartesii methodus tantum valeat in suo opere illustrando, quantum ipse senserit, Paris 1894; Hoffmann, Die Lehre von der Bildung des Universum bei Descartes in ihrer geschichtlichen Bedeutung (Archiv. f. Gesch. der Phil., Bd. XVII, S. 237—271; 371—412; aus der älteren Zeit namentlich Müller Jo., De vorticibus Cartesianis ante Cartesium 1715, Paschius Geo, De novis inventis, quorum accuratiori cultui facem praetulit antiquitas, Lips. 1700, Cap. III.

[5]) Physica electiva sive hypothetica, Norimb. 1697.

[6]) Nur Sylvius und Loverus setzten sich ziemlich heftig mit Cartesius

Mit seinerBerücksichtigung dieser teils indifferent zu dem Scholasticismus und Cartesianismus sich verhaltenden, teils der anticartesianischen und antiaristotelischen (antischolastischen) Elemente weicht allerdings Sturm von der genuinen cartesianischen Scholastik, die sich zur Aufgabe gemacht hatte, wesentlich die aristotelischen und cartesianischen Gedankeninhalte einander zu assimilieren, ein wenig ab. Ist dieser Unterschied also nur rein quantitativ, so sind wir doch berechtigt, Sturm eine hervorragende Stelle in der uns beschäftigenden Richtung einzuräumen, zumal seine Abweichungen nur die Peripherie berühren und den sich stark aufdrängenden Eindruck nicht beseitigen können, daß Sturm im wesentlichen nur die aristotelisch (scholastisch)-cartesianische Synthese herausarbeiten wollte. Wenn er z. B. auch die Atomistik Gassendis in seinen Eklektizismus aufnimmt, so tut er es deshalb, weil er überzeugt ist, daß Cartesius zu der Atomistik tendierte. Den cartesianischen Einschlag seines Denkens hat Sturm nie geleugnet. Andererseits war er noch zu sehr Anhänger des Aristoteles, resp. der durch die griechischen Ausleger des Stagiriten bestimmten Scholastik, als daß er zu den modernen Verächtern der scholastischen Physik gerechnet werden dürfte.[1])

Die genuin cartesianische Scholastik wurde schon lange vor Sturm eifrig gepflegt. Ihre ersten Repräsentanten waren Tobias Andreae, Raei, Renerus, Clauberg und Wittich[2]); auf keinen Fall aber der von Freudenthal[3]) auf den Schild gehobene Leidener Philosoph Heereboord, trotz seiner eklektischen Neigungen und seines Verdienstes, das er sich mit einer vergleichenden Studie über die cartesianische und aristotelische dubitative Methode um die cartesianische Scholastik erworben

auseinander. Seine Theorie von dem fötalen Leben und den Bewegungen des Herzens verwarfen sie als unmodern und falsch. Sturm selbst kann sich mit der cartesianischeu Hypothese von der Entstehung der Erde, der Planeten und Fixsterne nicht befreunden.

[1]) Er wußte z. B. von der durch Galilei eingeführten in seiner Zeit allgemein herrschenden modernen dynamischen Strömung in der Physik nichts; er schweigt wenigstens von ihr.

[2]) Die späteren werden ausführlich im II. Cap. aufgezählt. Sturm selbst kennt als Vorgänger seines Eklektizismus Hamel, Fabri und Raei.

[3]) s. o. S. 6.

hatte [1]. Er nahm verschiedene Elemente in seine Philosophie auf, ohne sie zu einer höheren Synthese verarbeitet zu haben. In seiner Naturphilosophie war er Cartesianer [2], in der Metaphysik und Ethik Aristoteliker [3], in der Logik, soweit er von seinem Lehrer, dem Aristoteliker Burgersdijck nicht abhängig war, Ramist [4]. Seine Stärke lag in der Negation des Veralteten. Scharf hat er die Gegensätze zwischen dem Cartesianismus und der Scholastik beleuchtet. Die Scholastiker, die „homines umbratici, corruptores philosophiae verae" [5], haben ein „monstrosum ac monasticum genus" in die Gedankenwelt gebracht. Vor allen Dingen haben sie sich an der wahren Logik versündigt [6]. In seiner Naturphilosophie [7] bemüht sich zwar Heereboord die „orationes Cartesii" in Definitionen der peripatetischen Physik zu hüllen. Die Inhalte der cartesianischen und peripatetischen Physik aber sind nach ihm ganz verschieden; den cartesianischen Thesen stellt er diejenigen des Berigardus und Regius zur Seite und alle drei in Gegensatz zu der „historia naturalis" des Aristoteles. Von einer durchgreifenden inneren Synthese, einem Einheitstrieb ist bei Heereboord fast nichts zu finden.

Und doch war gerade dieser Einheitstrieb als Reaktion auf die durch Renaissancebewegungen hervorgerufenen Spaltungen in der damaligen Gedankenwelt das charakteristische Merkmal der genuinen cartesianischen Scholastik. Wenn diese daher als eine notwendige Folge der inneren Entwicklung des damaligen

---

[1] vgl. Cap. III, § 2.

[2] In seinem Brief an Const. Hugenius schreibt er: Ego nunc versor in viri maximi Renati des Cartes Philosophiae principiis evolvendis: et verum fatebor, obstupesco ita naturam universam pandi ab hoc Heroe.

[3] vgl. seine Schriften: Disputationes ex philosophia selectae; Collegium ethicum; Exercitationes ethicae.

[4] vgl. den letzten Teil (praxis logica) in seiner Ἑρμηνεία logica seu explicatio synopseos logicae Burgersdicianae Amst. 1694. S. 297 ff.

[5] Ep. dedic. in „Meletemata philosophica" Amst. 1665.

[6] ib.: Im scholastischen „Organon" des Aristoteles fehlt die Definition, Einteilung und Bestimmung des Subjekts und Objekts der Logik, die Doctrin von den notiones secundae, affectiones thematum simplicium u. s. w.; es wird vor allem nicht genügend die Lehre vom hypothetischen Syllogismus erklärt.

[7] Philosophia naturalis . . . explicata Amstel. 1655.

Denkens zu betrachten ist, so bekommt sie, im Unterschiede von anderen oben erwähnten „synkretistischen“ Bestrebungen, ihre eigentümliche Prägung durch die besonderen *äußeren* Motive, die ihre Entstehung unmittelbar veranlaßt haben. Die letzteren sind in den eigenartigen Verhältnissen zu suchen, die durch das Eindringen des Cartesianismus in die weiteren Kreise, vor allem in die Stätten der Wissenschaft, geschaffen worden sind. Obwohl Cartesius sein System nur für sich selbst ausgedacht haben wollte, obwohl es ihm fernlag, „seine Methode anderen aufzuzwingen“ [1]), so zog doch bald seine Lehre in die Universitäten, und zwar zunächst die holländischen, ein. Sie ist da bekanntlich mit Widerspruch empfangen worden. Senatsbeschlüsse, akademische Disputationen, in denen Cartesius bald offen, bald heimlich bekämpft wurde, protestierende kirchliche Synoden, deren Mitglieder nicht selten zu der Universität gehörten, — sie alle sind beredte Zeugen dafür, daß man sich einer geistigen Richtung gegenübergestellt wußte, die gleich in ihren Anfängen entkräftet werden mußte. Da dies aber nicht gelingen konnte, suchten die besonnenen führenden Faktoren einen modus vivendi herbeizuführen, der im Rahmen der Universitätsgesetzgebung möglich wäre. Weil nun fast in allen Statuten der Grundsatz ausgesprochen worden ist, daß Lehrende und Lernende sich in Grenzen der „recipierten“ (aristotelischen) Philosophie zu halten hätten, was konnte da willkommener sein als der Nachweis, daß die cartesianische Philosophie der „recipierten“ nicht bloß nicht widerspreche, sondern in wesentlichen Punkten mit ihr ganz übereinstimme. Somit ergibt sich ein neuer, hervorstechender Charakterzug der cartesianischen Scholastik. Sie ist eine *Apologie* des *Conservatismus* und *Orthodoxismus* im cartesianischen Denken.

Als Apologeten hatten die cartesianischen Scholastiker mit zwei Klassen von Gegnern zu tun.

Die einen haben den vermeintlichen Gegensatz zwischen Cartesianismus und Aristotelismus teilweise aus Unkenntnis der beiden Systeme, teilweise, weil sie einem greisenhaften Kon-

---

[1]) Tobias Andreae, Methodi Cartesianae assertio opposita Jacobi Revii, Methodo Cartesianae considerationi theologicae, Pars I S. 75 f. Groningen 1653.

servativismus [1]) huldigten, zugespitzt. Sie hatten ihre unkritischen Urteile sofort zur Hand, bekundeten aber kein wahres „Studium", die alte und neue Zeit gründlich zu erkennen; sie erklärten Aristoteles blindlings für das hellste Licht der Welt, hielten seine Aussagen, die er selbst als hypothetisch bezeichnet hatte, für unumstößliche Wahrheiten und jede Abweichung von ihnen für Sünde. Diesen gegenüber hatten die Apologeten ein leichtes Spiel; sie wiesen die „simple Ignoranz der blinden sectarii" mit „Indignation und Spott" einfach zurück [2]). Auf die „naiven" Befürchtungen der hyperkonfessionellen reformierten Theologen, durch die Aufnahme der Philosophie eines „Jesuitenschülers" werde der Papismus in die Theologie eingeführt, antworteten die Cartesianer, daß, wenn die Konfession eines Denkers als Abschreckungsmittel dienen sollte, der göttliche Aristoteles der Scholastiker um so mehr proskribiert werden müßte, da er Heide war. Übrigens berührte Cartesius in seinen didaktischen Werken überhäupt nicht, in den elenchtischen nur ganz flüchtig

---

[1]) „novitatis omnis inconsideratum odium".

[2]) So wurde G. Voetius oft vorgeworfen, daß er Mersenne zur Widerlegung der cartesianischen Schriften veranlassen wollte, ohne die letzteren selbst gelesen zu haben. — Ein Gegner des Cartesius, Professor der hohen Schule zu Herborn, Heinius, gibt unumwunden seine Unkenntnis der gegnerischen Philosophie zu (Acta der Hohen Schule zu Herborn, im Staatsarchiv zu Wiesbaden IV B 1, Bogen 50). Sturm, der besonders diese „incommoda philosophiae sectariae eruditio" geißelt, zieht als Beispiel der damaligen bigotten Ignoranz und blinden Verehrung des Stagiriten zwei humoristische Episoden aus dem Leben Galileis heran (Philosophia eclectica S. 37 ff). Ein Professor der Philosophie zu Padua bat einmal Galilei den von ihm öfter gebrauchten Ausdruck „Parallaxis" zu erklären. Als er von Galilei erfahren hatte, daß dieser Ausdruck von den Gegnern des Aristoteles zur Bezeichnung des Ortes der Kometen allgemein gebraucht werde, hat er sich fest vorgenommen, diesen Ausdruck deshalb aus allen Kräften zu bekämpfen. Galilei soll lächelnd geantwortet haben: Ergone, Domine mi, obfirmasti animum tuum, ut contra illud nomen disceptes, cuius significationem ignoras? — Franciscus Redi berichtet in seiner Abhandlung über Schlangen, daß ein Peripatetiker, um nicht eingestehen zu müssen, daß Galilei einige bisher unbekannte Fixsterne entdeckt hatte, sich gescheut haben soll überhaupt das Fernrohr, dieses Teufelswerk, in die Hand zu nehmen.

die katholische Konfession[1]). Die reformierten Cartesianer wollten nicht das von Cartesius akzeptieren, was dieser mit den „pontificii“ gemeinsam hätte. Im ganzen wäre Cartesius kein „iuratus hostis“ der reformierten Konfession gewesen, wie z. B. Suarez, Fonseca u. A., aus denen die traditionalistischen reformierten Theologen schöpften. Der reformierte orthodoxe Theologe Heinius in Herborn hätte sogar die Logik nach einem Elementarbuch von Dictericus vorgetragen, in dem die Calvinisten scharf angegriffen würden[2]). Übrigens mußten die Gegner des Cartesius selbst zugeben, daß manche Lehren des „jesuitischen Zöglings“ die jesuitischen Dogmen widerlegten. Maresius (De sphaerulis precatoriis p. 8) will gern anerkennen, daß dasjenige, was Descartes über Ort, Körper, Leere, Quantität und Qualität „perspicue et solide“ gelehrt hatte, die römische Transsubstantiationslehre beseitigt, und seine „solida et accurata“ Auslegung des liberum arbitrium die jesuitisch-pelagianische „indifferentia ad opposita“ entwurzelt hätte. Dem ungesunden Konservatismus, der nur die „recepta doctrina“ für richtig hielt, entgegnete man, daß es nicht daran läge, ob eine Lehre „recipiert“ oder „alt“ und darum bewährt wäre, sondern „an haeretica sit et scripturae contraria“[3]).

Anders mußte sich die Apologetik den kritischen Gegnern gegenüber gestalten. Diese haben die bekannte These aufgestellt, daß Aristotelismus und Cartesianismus zwei ganz disparate Gedankengebilde wären. Unsere Denker haben zugegeben, daß der extreme Cartesianismus, den sie selbst (namentlich Heidanus und Wittich) bekämpften, mit dem durch die peripatetischen „asseclae“ des Aristoteles verunstalteten Aristotelismus nichts zu tun hat, daß sich aber der genuine Cartesianismus mit dem ursprünglichen unverfälschten Aristotelismus sehr wohl versöhnen läßt.[4]) Trotz dieses prinzipiellen Standpunkts

---

[1]) Tobias Andreae, a. a. O I, S. 142.

[2]) Jo. Clauberg in den bereits erwähnten Acta der hohen Schule IV, 3b, Bogen 147.

[3]) Christoph Wittich. ib. IV, 3b Blatt 139: „An philosophia Cartesiana, quantum ad ea, quae sunt propria et pecularia Cartesii dogmata, sit haeretica“.

[4]) Raei in der Vorrede zu seinem „Clavis philosophiae naturalis Aristotelico-Cartesianae“, Amst. 1677; Clauberg, Opera 1234: hoc vero unum

wollten sie aber durchaus nicht verhindern, daß auch gesunde Elemente der Scholastik in ihrer eklektischen Philosophie Platz fänden.[1])

Ein besonderes Interesse mußte den kritischen theologischen Gegnern, namentlich im reformierten Lager, zugewendet werden. Sie haben merkwürdigerweise den erkenntnistheoretischen Grundsatz Descartes': „cogito ergo sum“ unangefochten gelassen, sich wenig um seine medizinischen, physikalischen und astronomischen Forschungen gekümmert.[2]) Was sie zum Widerspruch gegen Cartesius trieb, war im Grunde folgendes:

1. Die Angst, daß durch die cartesianischen Streitigkeiten die in batavischen Kirchen nach englischem Vorbild gepflegte Praxis ganz vernachlässigt werden, ja selbst Umwälzungen im praktisch-religiösen Leben eintreten könnten. Man befürchtete nämlich, daß durch die Einführungen des cartesianischen Zweifels in die Forschung die „fides divina“ beseitigt und statt dessen die „ignorantia“ zur Herrschaft gebracht, der vorsätzliche Unglaube entschuldigt, die „Waggelmutsen“ noch mehr geschwächt, den „Seekers“ und „Quakers“ und den Enthusiasten überhaupt Tür und Tor geöffnet, die Gefahr, den Eid auf die Confession zu verweigern, unumgänglich und der Skeptizismus in allen Schichten der Bevölkerung eingeführt würden. Obwohl die traditionalistischen Theologen selbst eine milde „suspensio iudicii“, eine „docta ignorantia“ zuließen, blieben sie dennoch bei dem ceterum censeo: „Dubius in fide est haereticus“.[3])

Demgegenüber wiesen die cartesianischen Theologen darauf hin, Zweifel wäre nicht negativ, destruktiv, sondern positiv, methodisch, dem echten Autoritätsglauben und der blinden

---

lectori denuo inculcandum me Cartesianam Philosophiae scholasticae opposuisse, non vero Aristotelicae, qualis illa est in se, si quidem demonstrari potest, hanc in multis capitibus cum Cartesianae magis quam Scholastica consentire“. Ganz prägnant Andreas Bergius in „Tentamen philosophicum cl. viri Renati des Cartes theologiam a scepticismo vindicans“ S. 9: „Tanta est differentia inter Cartesium et Cartesianos ita dictos, quanta inter Stagiritam et Scholasticos“.

[1]) vgl. Cap. III dieser Abhandlung.

[2]) vgl. Maresius, J., De abusu philosophiae Cartesianae, Groningen 1670, S. 4ff.

[3]) Mastricht, Gangraena, S. 29ff.

Abhängigkeit von der herrschenden Anschauung entgegengesetzt, und entspräche der Forderung, daß jede wissenschaftliche Untersuchung mit hypothetischen Voraussetzungen operieren müsse. Die dubitative Methode ist nach ihnen nicht skeptizistisch, sondern gut aristotelisch und scholastisch.

2. Die Aufnahme des „cartesianischen Rationalismus" in die reformierte Lehre drohte nach der Überzeugung traditionalistischer Theologen das stabilierte Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung umzukehren, die Herrschaft der Philosophie in Glaubenssachen zu sanktionieren und die Entwertung des Offenbarungsgehaltes zu verursachen — eine Befürchtung, die den cartesianischen Dogmatikern ganz unbegründet schien. Um eine Entscheidung in dieser wichtigen strittigen Frage treffen zu können, müssen wir ganz kurz die Entwicklung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung innerhalb der reformierten Theologie berühren.[1])

Bereits in den Streitigkeiten um die Consubstantiation und Ubiquität des Leibes Christi wurde den Reformierten von den lutherischen Dogmatikern[2]) der Vorwurf gemacht, daß sie der Vernunft in Glaubenssachen zu freien Lauf ließen. Die Antwort der Angegriffenen lautete stets,[3]) sie hätten von der Philosophie nicht den Inhalt, sondern nur die Form und Methode übernommen; die „principia" der Philosophie und der Vernunft wären ihnen nicht „fundamenta et principia fidei", sondern nur „instrumenta cognitionis et conclusionis theologicae". In den theologischen Controversen, in denen die syllogistische Form gebraucht werden müßte, hätten sie immer nur die zweite Prämisse (terminus medius) aus der Schrift genommen und nur den logisch notwendigen Zusammenhang der beiden Vordersätze aus den Vernunftprinzipien abgeleitet — ein Verfahren, das bei ihren theologischen Gegnern (Gerhard und Meissner) üblich gewesen wäre. Jede inhaltliche Anlehnung der Theologie an die Philo-

---

[1]) cf. Vedelius, Rationale theologicum.

[2]) Meissner, Philosophia sobria; Chemnitz, De persona Christi.

[3]) „summa reformatorum theologorum omnium haec mens est", Vedelius a. a. O. S. 95.

sophie, der Schrift an die Vernunft sei scholastisch und unnatürlich.

Die Ursachen des reformierten „Rationalismus" sind nicht, wie es gewöhnlich geschieht, in der reformierten Psyche als solcher zu suchen. Vielmehr war jener nur eine Gegenwirkung gegen die römische Polemik, die, ihrer bisherigen Unfähigkeit, die protestantischen Dogmen als schriftwidrig nachzuweisen, bewußt, zu einer neuen Methode griff, mit der sie die römischen Glaubensartikel zu retten suchte. Im Anschluß an die bekannte polemische Schrift des Erzbischofs von St. Sens, Perrone, in der alle protestantischen Dogmen nur als rein logische, aus der Schrift abgeleitete Vernunftprinzipien gewertet wurden, haben die Jesuiten Gonterius und Fr. Veronius die Behauptung gewagt, daß alle protestantischen Dogmen als solche der alle Vernunftgründe verachtenden heiligen Schrift und den Zeugnissen der Kirchenväter widersprächen, und daß daher alle mit den Hauptdogmen zusammenhängenden, die römische Doktrin bekämpfenden protestantischen Hilfsartikel[1]) die katholischen Dogmen nicht „laedieren" könnten.[2]) Eine sonderbare Logik! Denn auch die römischen Dogmen waren ohne Zweifel auf Vernunftprinzipien aufgebaut. Die reformierten Dogmatiker hatten daher ein leichtes Spiel, die jesuitischen Insinuationen zurückzuweisen, und waren umsomehr bestrebt, die Berechtigung und Notwendigkeit des (formalen) Vernunftgebrauchs in den theologischen Argumentationen als schriftgemäß gegen die Römischen zu verteidigen.

Doch wie überall, mußte auch hier mit der Zeit der usus zum abusus werden. Syllogistische Argumentationen und „dis-

---

[1]) z. B.: Es gibt kein Purgatorium, keine Messe.

[2]) Im römischen Lager erregte dieser neue „kritische" Fund Aufsehen. Der Bischof und die Kanoniker von Xancoins zollten ihm ungeteilten Beifall. Der Cardinal Ludovisius sandte die Schriften des Veronius an den Papst und die congregatio pro propaganda fide. Der Papst bezeichnete sie als seine Lieblingslektüre und empfahl sie den „missionarii fidei" zum häufigen Gebrauch gegen die Ketzer. Die Lehre des Veronius wurde von der Synode zu Bordeaux 7. Oct. 1621 als „solida et a magno numero Doctorum approbata utilisque saluti animorum" anerkannt und von der Sorbonne mit dem Zeugnis: „hanc rationem haereticos oppugnandi utilissimam esse" begleitet. In Deutschland fand sie besonders in Frankfurt a. M. Widerhall (Vedelius, a. a. O. S. 48, 49).

putatorische Topik“ brachten es mit sich, daß die dogmatischen Aussagen oft an Unklarheit und Uniformität litten. Dazu kam noch ein Anderes, Verhängnisvolles. Hatte sich die Philosophie einige Zeit zur Dienstleistung der Theologie gebrauchen lassen, so schloß sie später unwillkürlich einen Bund mit ihrer vermeintlichen Gebieterin und schwang sich sogar zur Herrin auf. Man war nämlich mit der rein formalen Verwendung der Vernunft in der Theologie nicht mehr zufrieden und wagte die materiale Übereinstimmung der Vernunft und der von ihr beherrschten Philosophie mit den Aussagen der Schrift und der Theologie dem zweifelnden Gemüt plausibel zu machen. Die philosophischen Prinzipien und viele bisher nur von der Philosophie behandelten Stoffe wurden in die Schrift hineininterpretiert.[1])

Da trat die cartesische Philosophie auf, die einerseits auf die Klarheit der Begriffe und unbedingte Evidenz der Erkenntnis für die Gewinnung der Wahrheit drängte, die geisttötenden Quisquilien und unnütze Disputationen verabscheute, andererseits aber die Trennung der Vernunftwahrheiten von dem Offenbarungsgehalt forderte. Die Postulate des cartesischen Denkens suchten sich die reformierten Dogmatiker dankbar zunutze zu machen. Doch die Forderung der Trennung der Philosophie und Theologie ist zwar ganz allgemein und prinzipiell aufgestellt, aber nicht streng durchgeführt worden. Man braucht nur die Ausführungen Wittichs, unstreitig eines der besten Köpfe unter den cartesianischen Theologen, daraufhin zu besehen. In einem Streit mit den Anhängern des ptolemäischen Weltbildes[2]) hat er an-

---

[1]) So dachte man sich die ganze Physik bereits in der Schrift enthalten. Vgl.: Danaeus, Physica Christiana, sive de rerum creatarum cognitione et usu, disputatio e sacrae scripturae fontibus hausta et decerpta. Lugd. Bat. 1576 u. öfter. Otto Casmannus, Cosmopoeia et Uranographia Christiana; Conradus Astaeus, Physica Mosaica; Valesius, Physica sacra. Hamann spottet über diese Methode ganz treffend: (Werke herausg. v. Roth, Bd. I, S. 61): Daß Moses von der Natur nach Aristotelischen, Cartesischen oder Newtonischen Begriffen sich hätte erklären sollen, würde eine ebenso lächerliche Forderung sein, als daß Gott sich in der allgemeinen philosophischen Sprache hätte offenbaren sollen, die der Reim der Weisen in so manchen gelehrten Köpfen gewesen.

[2]) Der Streit hat eine große Literatur hervorgerufen. In seinen ersten Schriften, die den Kampf veranlaßt haben, hat Wittich die These

fangs die rigorose Trennung der Theologie von der Philosophie, des Schrift- und Offenbarungsmäßigen von den Weltanschauungsfragen lebhaft vertreten. Im Laufe des Streites aber wurde seine Haltung gemäßigter. In der Schrift: Consensus veritatis in scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato des Cartes detecta[1]) versucht er die Lehre des Cartesius von der Bewegung der Erde und der Zusammensetzung des Mikrokosmus, sowie seine ganze Uranologie mit der Schrift zu har-

verfochten, daß die Schrift an den Stellen, die dem kopernikanischen Weltbild widersprechen, nur „secundum erroneam opinionem vulgi, non secundum accuratam veritatem" rede. Damit wollte er aber keineswegs die Autorität der Bibel angetastet wissen. („scripturae veritatem summa cum reverentia accipere"). Als er deswegen in einigen Disputationen zu Utrecht („De autoritate, veritate et infallibili Fide sacrae scripturae in rebus philosophicis") angegriffen worden war, hat er in einer Disputation zu Duisburg seine Anschauung näher praecisiert und sich der Meinung der Gegner: „scripturam fuisse usam formulis receptis, etsi inniterentur opinionibus erroneis" accommodiert. Die Gegner ließen sich dadurch aber nicht beschwichtigen: Jacob du Bois schrieb einen „Dialogus theologico-astronomicus"; „Veritas et auctoritas sacra in naturalibus et astronomicis"; „Naecktheyt van de Cartesiaensche Philosophie, ontbloot in een Antwoort op en cartesiansch libel, genaemt: Bewys, dat het gevoelen van die gene, die leeren der sonne-stilstand, en des aerdtrijcks beweging niet strydig ist met Gods Woort, Utrecht 1655 (auf diese Schrift erschien eine schlagende Antwort von dem Cartesianer V e l t h u y s e n , Na der Bewys, dat noch de leere van der Sonne Stilstant en des aertryx beweging, noch de gronden van de Philosophie van Renatus des Cartes strijdig sin met Godts Woort, Utrecht 1657. Rovius ließ den „Antiwittichius" erscheinen — ein Pamphlett, in dem nur wenige Anschauungen Wittichs kurz berührt, aber ausführlich die Lehre von der Unendlichkeit der Welt behandelt wurde, die Wittich nie vertreten hatte; Peter Mastricht trat mit seiner „Vindiciae authoritatis et veritatis scripturae" und Joh. Herbinius mit dem „Examen theologico-philosophicum famosae de solis vel telluris motu controversiae" auf. Der Widerspruch blieb nicht auf die akademischen Kreise beschränkt, sondern übertrug sich in die Klassen und Synoden, die Wittichs „profanum et inimicum sacris litteris scriptum" verurteilten, wobei die polemischen Schriften eines Anonymus Suetonius Tranquillus, der einige Sentenzen Wittichs aus dem Zusammenhang gerissen und tendenziös verunstaltet hatte, zugrunde gelegt wurden. Suetonius Tranquillus schrieb u. A.: Na der openinge van eenige stucken in de Cartesiaensche Philosophie raeckende de H. Theologie, Leyden 1656; ihm antwortete Iren. Philalethius: „Bedenkingen op den staat des geschils over de Cartesiaensche Philosophie", Leiden 1656.

[1]) 1659.

monisieren. Mit Nachdruck hebt er hervor,[1]) daß er in dieser Hinsicht die orthodox-reformierten Väter: Calvin, Pareus, Piscator, Polanus, Alsted, Junius, Musculus, Scultetus, Ursin und Perkins auf seiner Seite habe.[2]) Vollends in der „Theologia pacifica“ [3]) verwischt er unwillkürlich die Grenzen zwischen der Theologie und Philosophie[4]). Beide Wissenschaften leisten sich gegenseitig Dienste; sie sind in diesem Sinne beide „ancillae“ [5]). Die cartesianische Philosophie soll nicht bloß (formale) Schemata für dogmatische Aussagen liefern, sondern die aus dem „lumen naturae“ abgeleiteten metaphysischen Gedankengruppen bilden auch den Inhalt der entsprechenden Partien der theologia naturalis, ja sogar der theologia revelata. Die erstere entnimmt der Metaphysik namentlich die kosmologischen[6]) und pneumatologischen Partieen; die letztere arbeitet fast in allen ihren Lehren mit den metaphysischen Voraussetzungen und Inhalten. Die Anschauung von der Substanz in ihrem Verhältnis zu den modi bildet die Grundlage der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften, der Trinitätslehre, Engellehre, Christologie und der Lehre von den Sakramenten[7]); die Bestimmung des

---

[1]) a. a. O. S. 547 ff.

[2]) Vgl. auch Clauberg, Acte der Herborner Schule, IV, 3 b, Bogen 146.

[3]) Lugd. Batav. 1675, S. 9 f., 13, 41 ff.

[4]) Auch hier ein Beweis für die aus der Geschichte der Theologie hinlänglich bekannte Tatsache, daß es viel leichter ist, die Forderung der Trennung von Theologie und Metaphysik zu erheben, als sie zu erfüllen, und daß durch ein Schlupfloch die letztere in die erstere einzieht; man denke nur an Schleiermacher und Ritschl.

[5]) a. a. O. S. 19: Amicae enim hae sunt disciplinae, atque ad se mutuo iuvandum concorditer satis conspirant.

[6]) Vor allem die Lehre von der Entstehung und Quantität der Welt.

[7]) Bereits vor Wittich hat Tobias Andreae (Methodi Cartesianae assertio I, 46) die Ansicht ausgesprochen, daß die cartesianische Philosophie sich zur Widerlegung der kathol. Transsubstantionslehre eignet. Auch die katholischen Gegner haben diese Anschauung geteilt. Louis de la Ville (Pseudonym: Louis le Valois) schrieb: Sentiments de M. Des Cartes, touchant l'essence et les proprietez du corps, opposez à la doctrine de l'Êglise, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie. (Paris 1680). Diese Ansicht blieb allerdings nicht unwidersprochen. Gerade das Gegenteil suchten Malebranche (in der 2. Aufl. seines „Traitè de la nature

Verhältnisses zwischen Leib und Seele kehrt wieder in der Lehre von der Sünde (namentlich Erbsünde) und von der gottmenschlichen Natur Christi; das wichtige Kapitel der cartesianischen (metaphysischen) Psychologie, das Verhältnis von Wille und Intellekt, findet ihre höchst bedeutungsvolle Verwendung in der Lehre von göttlichen Eigenschaften, von liberum arbitrium, Glauben und Bekehrung und nicht zuletzt in der Prädestinationslehre.

Die Aufnahme der philosophischen Inhalte in das Offenbarungssystem steht mit dem orthodoxen Kanon eines bloß formalen Vernunftsgebrauchs im Widerspruch; Wittich weicht aber hier von der genuin cartesianischen Anschauung, die er prinzipiell zu vertreten geneigt war — miscendam non esse philosophiam cum theologia! — ab und gerät unwillkürlich auf die Bahnen der alten Scholastik, die er doch bekämpfen wollte[1]). Solche Schwankungen und Paradoxien sind eben eine natürliche Folge der synkretistischen Arbeit Wittichs[2]) und kommen, wie aus der Geschichte hinlänglich bekannt ist, bei allen Synkretisten vor.

Die theologische cartesianische Scholastik baut sich also auf der philosophischen auf. Diese Behauptung steht fest, wenn man auch zugeben muß, daß die reformierte Dogmatik auch rein cartesianische, durch die Verschmelzungsarbeit der Synthetiker nicht hindurchgegangene philosophische (psychologische, anthropologische) Inhalte übernommen hat. Denn bei der Verarbeitung und Umbildung dieser rein cartesianischen Stoffe zum dogmatischen Material berufen sich die Denker direkt oder indirekt auf scholastische Philosophen, heben die Übereinstimmung ihrer Lehren mit denjenigen der reformierten scholastischen Theologen (namentlich Sadeel, Zanchius, Pareus) hervor und bezeugen damit offenkundig synkretistische Tendenzen. Ihr

---

et de la grâce") und von der protestantischen Seite der Altdorfer Feuerlein (De irritis conatibus Cartesii aliorumque ad conciliandam cum philosophia transsubstantiationem, Altdorf 1723) zu beweisen; vgl. Bouillier, a. a. O. I, 449.

[1]) a. a. O. bes. S. 2—9.

[2]) Wir werden ausführlicher in dem theologischen Teil darauf zu sprechen kommen und außerdem zeigen, daß Wittich in dieser Beziehung nicht vereinzelt unter den cartes. Dogmatikern dasteht.

Cartesianismus ist eben gerade so scholastisch, wie derjenige der erwähnten philosophischen Synthetiker[1]).

Bevor wir der mühevollen Arbeit unserer Denker nachgehen, wird es nötig sein, daß wir die äußeren Schicksale des Cartesianismus uns kurz vorführen. Denn diese haben, wie bereits gelegentlich bemerkt, zu den Unionsbestrebungen zwischen dem Cartesianismus und dem Aristotelismus Anstoß gegeben, sie beeinflußt und — vereitelt.

II. Kapitel.

Die Entwickelung des Cartesianismus und der cartesianischen Scholastik auf den Universitäten und höheren Schulen.

Den bisherigen Monographien über den Cartesianismus ist die Behauptung gemeinsam, daß auf den Universitäten ein erbitterter Kampf zwischen den Cartesianern und den Traditionalisten bestanden und schließlich mit dem Siege der letzteren geendet hätte. Als Ursache dieses Ausgangs wird vielfach auch die Unvereinbarkeit der von Hause aus ganz verschiedenen, von den Streitenden vertretenen Systeme angegeben. Daß Kompromisse vorkommen, wird entweder verschwiegen oder nur leise angedeutet. Dadurch entsteht leicht ein schiefes Bild. Die Schilderung der Unionsbestrebungen gehört unbedingt in die Geschichte des Cartesianismus hinein. Es ist begreiflich, wenn die Geschichtsschreibung dieses Moment leicht übersieht. Die Kämpfe

---

[1]) Zwar könnte man versucht sein, die letzteren als „cartesianische Aristoteliker" und nicht als cartesianische Scholastiker zu bezeichnen. Ihr Aristotelismus war aber ganz formalistisch, was eben ein integrierendes Merkmal jedes Scholastizismus ist (vgl. Weber, Die philosophische Scholastik u. s. w. S. 36f.); außerdem haben sie nicht bloß in Aristoteles, sondern auch in einigen späteren Scholastikern bereits „Cartesianer vor Cartesius" entdeckt (vgl. S. 28).

wurden ja mit so großer Heftigkeit geführt, daß in dem allgemeinen Strom die Unterströmung, im wüsten Kriegsgeschrei die vereinzelten Friedensrufe überhört werden konnten.

Jedenfalls steht unser Jahrhundert nicht ausschließlich im Zeichen der wissenschaftlichen Kämpfe. Wenn man in die Publikationen und die periodischen wissenschaftlichen Organe der damaligen gelehrten Sozietäten (Journals de Scavans, Giornali Veneti et Romani, i Saggi di naturali esperienze fatte nell' Academia del Cimento, die englischen, dänischen und deutschen „Acta philosophica" und „Naturae curiosorum ephemerides") nur einen flüchtigen Einblick tut, begegnet man fast überall einem warmen Suchen nach Synthesen, nach wissenschaftlichen Kompromissen und „göttlichem Frieden". Das Schwören nur auf eine Autorität und das einseitige Kastenwesen in der wissenschaftlichen Welt werden verabscheut; die „eklektische" Denkweise als die idealste gepriesen[1]).

Komplizierter waren die Zustände auf den Universitäten. Zwar waren die **holländischen** Universitäten, die Geburtsstätte des Cartesianismus, ein fruchtbarer Boden für die Ent-

---

[1]) Ein milder Geist soll namentlich in der englischen „Sozietät" geherrscht haben. Monconisius erzählt in seiner französisch geschriebenen Reisebeschreibung, daß im Mai 1663 in der englischen Akademie der Wissenschaften ein königliches Reskript über die Privilegien derselben vorgelesen wurde, auf dessen erster Seite ein künstlerisch ausgeführtes Bild des Königs prangte, und am Rande ein Symbol der vom König der Akademie verliehenen echten Gelehrtenfreiheit zu sehen war: in einem silbernen Feld ein leerer Tisch, auf diesem ein Adler und zwei Spürhunde mit goldenen Kronen um den Hals, und unter dem ganzen Bild die Worte: nullius in verba iurandum. — Ein Anonymus erzählte in einem Schreiben an Marquis Vobrun Nogent, den Gouverneur von Philippeville (Frankfurt a. M. 1667), wie die Akademie, über allen Zank der Philosophen erhaben, den milden Cartesianismus hochzuschätzen wußte. — Ähnlich in Frankreich. Castelet schreibt (1677) an den Präsidenten der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Bourdelot: La pluspart du monde s'imagine que dans nos Assemblées, dont vous estes le celebre Moderateur toutes les Pensées de Des-Cartes tout receues comme autant d'oracles; mais ceux qui conoissent mieux ce qui s'y fait, sçavent que les Esprits ne s' y laissent pas enchainer sous l'authorité d'un Philosophe, et que chacun tâche d'y voir et comprendre les choses par soy mesme, en se delivrant ainsi d'un grand prejuge; qui est, selon mon sens, l'origine du plus grand nombre des erreurs des hommes. (Bei Sturm, Philosophia eclectica, S. 61.)

Entfaltung einer liberaleren Geistesrichtung. Dieser Sachverhalt hängt mit der Eigenart des niederländischen Hochschulwesens zusammen, die von derjenigen der deutschen Universitäten sich deutlich abhebt. Waren die letzteren vorwiegend Gelehrtenschulen im wahren Sinne des Wortes, die die Wissenschaft um der Wissenschaft willen trieben und das ganze Wissen in den Dienst der Theologie, der Krone der Wissenschaften, stellten, wobei eventuell auch staatliche Zwangsregeln angewandt wurden [1]) so verfolgten die letzteren, namentlich die Leidener Hochschule, schlechthin das pädagogisch-praktische Ziel, tüchtige, dem Wohle der aufblühenden jungen Republik ihr ganzes Wissen und Können widmende Männer heranzubilden. Darum waren schließlich auch die philosophischen Studien nur Mittel zum Zweck. Land [2]) bemerkt richtig: „Der Philosophie gegenüber verhielten sich die Häupter des Staates etwa so wie vormals die altrömischen der Kaiserzeit. Sie schätzten sie als wichtiges Erziehungsmittel; Zweck der Erziehung konnte sie vernünftigerweise nur ihren künftigen Lehrern sein". Darnach sah auch der gelehrte Unterricht aus [3]). Da nun die Scholastik mit ihrem Begriffsformalismus nur höchst unpraktisch war, hat man die cartesianische Philosophie mit ihrer praktischen Methode lebhaft begrüßt. Auch die rein lokalen Verhältnisse mußten dem Cartesianismus dienen. Die Leidener Hochschule z. B. empfand bald nach ihrer Gründung den Mangel an einheimischen Lehrkräften; sie mußte sich mit Gelehrten, die aus Brabant und Flandern in die junge Republik geflohen waren, begnügen und ihnen größere akademische Freiheiten verbürgen,

---

[1]) Paulsen, Gesch. d. gel. Unterrichts, 1885, S. 160ff., 319ff., 259; Tholuck, Akad. Leben I, 3ff.

[2]) J. P. N. Land, Arn. Geulincx und seine Philosophie, Haag 1895.

[3]) Land führt (a. a. O. S. 58) ein Schreiben Descartes vom August 1641 auf, worin sich dieser darüber beklagt, daß die Professoren (in Leiden) meist ihre wissenschaftliche Aufgabe nicht ernst genug nehmen, nur während der Hälfte des Jahres eine Stunde täglich öffentliche Vorlesungen hielten, „ohne etwas in die Feder zu geben" oder den Lehrgang zu bestimmter Zeit zu vollenden, sodaß man sich an Privatlehrer wenden oder bei den Professoren privatim hören mußte. Da wäre es besser, meint Descartes, wie bei den Jesuiten den ganzen Kursus ordentlich durchzumachen, bevor man sich im Geist über die Schulmeisterei erhebe und ein rechter Gelehrter zu werden versuche.

und stillschweigend oder ausdrücklich ihre wissenschaftlichen Neigungen unterstützen.

Doch mit der Zeit gestaltete sich die Lage kritischer und es traten höchst verwickelte Zustände auf den holländischen Hochschulen ein.

Die cartesianische Bewegung blieb nicht auf Holland beschränkt. Der Reiz des Neuen, sowie die von allen Weltteilen zu den holländischen Universitäten pilgernden Musensöhne haben die Verbreitung der neuen Lehre in fast allen Kulturländern Europas ermöglicht und gefördert.

Die ersten Kampfstätten in den vereinigten Provinzen **Hollands**, auf denen der junge Cartesianismus die Feuerprobe zu bestehen hatte, waren bekanntlich die Universitäten Leiden und Utrecht.

In Leiden suchte bereits im Januar 1641 der Philosoph Andreas Heereboord dem Renaissancegeist zur Entfaltung zu verhelfen. Er hielt vor den Kuratoren der Universität eine Rede,[1]) in der er einen kurzen Überblick über die Entwickelung der Philosophie gab, und schloß sie mit einem typischen Renaissanceprogramm: „Excutiamus tandem pulverem ex oculis nostris, nec in uno haereamus Aristotele, non Aristotelis tantum, sed naturae codicem aperiamus, non illius tantum, sed huius praesertim folia evolvamus, et ... ipsam rerum naturam adoriamur, istic causas inquiramus, inventas observemus, observatas aliis experientiis probemus, probatas ad vitae humanae usum referamus atque applicemus ... Parturiunt huius seculi nobilissima aliquot genia, unde rerum ac mentis commercium, cui in terris non est simile, in integrum reponi, ac vera philosophia, qua ut Astraea altera terras reliquit, in terras reduci possit". Die Rede hinterließ einen günstigen Eindruck, sodaß Heereboord später in seinen Disputationen und öffentlichen und privaten Vorlesungen über Ethik und Logik sein Programm zunächst ungehindert entwickeln konnte, indem er sich zwar formell, den akademischen Bestimmungen gemäß,

---

[1]) Sie ist abgedruckt als „Epistola" in der Einleitung zu seinen „Disputationes ex philosophia selectae" in den „Meletemata". S. 1—6.

Diese Statuten sind für den damaligen akademischen Betrieb charakteristisch und entsprechen dem auf anderen Universitäten üblichen Lehrplan. Der Wortlaut derselben Beilage I und II.

an Aristoteles hielt, dabei aber meistens moderne Denker, Ramus, Baco und Descartes berücksichtigte, ohne seinen Enthusiasmus für sie verbergen zu müssen. Indessen eine kleinere Kontroverse, die er und sein Kollege du Ban hinsichtlich der Zugrundelegung des aristotelischen Textes für die öffentlichen Vorlesungen mit dem Rektor Heurnius hatte, veranlaßte die Kuratoren, ihm seine freiere Lehrweise zu verbieten. Jedoch blieb es bei dieser privaten Vermahnung nicht. Als infolge einer im Jahre 1647 von Heereboord geleiteten Disputation, in der Cartesius scharf angegriffen worden war, eine offene Parteinahme für oder gegen die cartesianische Lehre den Frieden der Universität zu zerstören drohte, faßten die Kuratoren den Beschluß[1]), die Professoren der Theologie und Philosophie sollten künftig weder für noch gegen Cartesius disputieren, sondern sich „in den Grenzen der recipierten aristotelischen Philosophie" halten, und teilten diese Verfügung auch Cartesius mit. — Daß man aus diesem Erlaß, auf den die Kuratoren bei jeder Gelegenheit sich beriefen, keineswegs irgendwie eine feindliche Gesinnung gegen Cartesius herauslesen darf, das beweist ein Zeugnis, welches der bereits erwähnte cartesianische Scholastiker Raei in der Vorrede zu seinem „Clavis philosophiae naturalis Aristotelico-Cartesiana"[2]) der Objektivität der Universitätsleitung ausstellt. Die Kuratoren hätten nie, sagt Raei, einen knechtischen Geist auf der Universität großziehen wollen. Alle würden (ihnen) dafür danken, „quod prudentistimo consilio cavere dignati fueritis, ne dura et perniciosa illa ingeniorum servitus, a qua sub Arabum et Scholasticorum dominatione primum Philosophia ac dein etiam Theologia et Medicina cum plerisque aliis humanioribus scientiis, si non extinctae, misere saltem fatigatae . . . aliquot seculis iacuerunt, in hanc Academiam vestram, quae publicum restitutae in integrum libertatis trophaeum est, ullo unquam tempore locum inveniret. Jdque facile a vobis fieri potuit, mandatum de docenda philosophia Aristotelis eo cum moderamine iniungendo, ut nemo nisi volens vel a natura ad servitutem factus, mancipium Aristotelis fieret omnibusque.. non solum citra, sed etiam extra autoritatem

[1]) cf. Docum. actorum fol. 33 u. 34 im Senatsarchiv der Leidener Universität.

[2]) Ed. secunda, Amstel. 1677.

Aristotelis recens detectas veritates asserere liceret. Et ex numero eorum, qui in libera Academia, cuiusmodi vestra semper fuit, non modo licitum, sed, si ex officio agendum est, tacite aliquo modo mandatum esse putarunt, me quoque esse profiteor." Die Kuratoren haben den Plan Raeis, den durch die mittelalterliche Scholastik verdunkelten wahren Aristoteles wieder ans Licht zu bringen und die in ihm etwa noch vorhandenen Lücken mit soliden Elementen der neueren, insbesondere der cartesianischen Lehre auszufüllen, nicht bloß gutgeheißen, sondern auch seinen zu diesem Zweck geschriebenen „Clavis" mit einem Preis von 50 fl. gekrönt[1]). „Ideoque cum praeeunte ... Renato des Cartes, verae libertatis Assertore et Philosophiae instauratore ... non paucas utiles et scitu dignissimas veritates me cognovisse iudicarem, Scholasticam quidem philosophiam, quam non tam ad eruendam, quam sempiternis tenebris disputationumque nebulis involvendam veritatem aptam esse aliquod seculorum experienta docuit, minoris facere coepi: sed cum non istam, verum eam, quae Aristotelem autorem habet, in Academia docendam scirem, cogitanti mihi, qua potissimum via ... huic ... Voluntati vestrae satisfacerem, in mentem continuo veniebat imprimis cavendum esse, ne, ut a multis fit, propter errores vel defectus aliquos, universam philosophiam Aristotelicam temere reiicerem, sed fieri forte posse, ut repudiatis falsis, sepositis dubiis ... et additis etiam ex recentiorum inventis, iis, quae desiderantur, non contemnendi fructus hauriri inde queant", .. schreibt Raei. Seine Lobrede ist nicht übertrieben. In dieser Zeit sind von den Kuratoren Professoren cartesianischer Observanz berufen worden[2]), ohne daß irgend ein Bedenken dagegen geäußert worden wäre. Es war eben nur die Sorge um Erhaltung des Friedens an der ihnen anvertrauten Universität, die die Kuratoren zu dem vorsichtigen Beschluß veranlaßt hatte.

Daß sie trotzdem später, nach dem Jahre 1672, ihre frei-

---

[1]) Cramer, Abraham Heidanus, S. 65.

[2]) In der theologischen Facultät Wittich, Burmann, Heidanus; in der philosophischen Raei, Wolf. Zenguerdus, Hooghelande und Theod. Craanen; dem letztgenannten wurde allerdings der Auftrag gegeben, die Metaphysik und Logik nach dem Compendium von Burgersdijck zu lesen, der aber in nicht unwesentlichen Punkten von Aristoteles abwich.

sinnige Haltung aufgegeben und Dozenten von ausgesprochen anticartesianischer Gesinnung [de Vries, Wilhelmius, Stephan le Moyen, Heidegger, Spanheim jun. und Wolf. Zenguerdus[1])] berufen haben, hat lediglich in der inzwischen eingetretenen kirchenpolitischen Konstellation seinen Grund.

Das Verhältnis der Universitäten zur Kirche war in Holland nach der Dortrechter Synode rechtlich ziemlich klar fixiert. Demnach war auch die Universität zu Leiden eine freie Korporation, in deren Rechte sich die durch Provinzial-, Klassen- und Kreisversammlungen repräsentierte Kirche nicht einzumischen hatte.[2]) Die leitenden Universitätsbehörden[3]) suchten diesen status quo möglichst zu erhalten und wiesen alle Ansprüche der Kirche auf Beaufsichtigung des gelehrten Unterrichts prinzipiell zurück. Öfter gelang es aber der Kirche, die Mehrheit des Kuratoriums für ihre Interessen zu gewinnen, oder wenigstens einen bereits zu ihrem Nachteil gefaßten Senatsbeschluß mit Hinweis auf die vox populi abzuschwächen.

Der Cartesianismus, der auf der Universität und in der Kirche rasch an Bedeutung zunahm und als ein modernes Phänomen angestaunt oder verketzert wurde[4]), mußte, seinem Charakter gemäß, bald zum Gegenstand einer langwierigen Auseinandersetzung zwischen Universität und Kirche werden. Denn gerade die begeistertsten Anhänger des Cartesianismus rekrutierten sich aus den Studenten, die gegen unbeliebte peripatetische Professoren — namentlich gegen de Vries und Stuart — öfter unter Anwendung der schroffsten Oppositionsmittel in Hör-

---

[1]) Es ist unrichtig, wenn Lasswitz, Geschichte der Atomistik II, 495 ff. den Naturphilosophen Wolf. Zenguerdus zu den Cartesianern rechnet. Dieser war Aristoteliker, der mehr zu Cartesius als zur Scholastik neigte.

[2]) Diesen Standpunkt hat bei verschiedenen Anlässen der Theologe Heidanus im Leidener Senat immer eingenommen.

[3]) Die „Staaten" als Oberbehörde ernannten 3 „ausübende" Kuratoren, einen aus der Ritterschaft und zwei aus den tüchtigsten städtischen Patriziern der Provinz. Im Verein mit ihnen führten die 4 regierenden Bürgermeister von Leiden die Verwaltung; Schriftführer war gewöhnlich einer der örtlichen Beamten. Vgl. näheres bei M. Siegenbeck, Gesch. der Leidsche Hoogeschool.

[4]) Es gehörte sogar zum guten Ton, sich mit ihm näher zu beschäftigen; in den bewegteren Zeiten war er das Stadtgespräch.

sälen protestierten. Die Folge davon war die Eifersucht der anticartesianischen Lehrer, deren Auditorien allmählich leer wurden, und die Unzufriedenheit unter den Geistlichen, die, ohne Cartesius gelesen zu haben, in seiner Lehre störende, alle Autorität der Kirche unterwühlende, die innere Stellung der Studenten verwirrende dämonische Mächte erblickten und ihrer Entrüstung in öffentlichen Versammlungen stürmischen Ausdruck gaben[1]).

Die Unzufriedenheit im kirchlichen Lager konnten die Kuratoren nicht ganz ignorieren. Um sie zu beschwichtigen, ersuchten sie die orthodoxen Theologen Spanheim und Hulsius, „eenige der kettersche stellingen te verzamelen, die den meesten anstoot verweckten".[2]) Aus dem umfangreichen, von den Beauftragten gesammelten Material stellten die Kuratoren 23 Resolutionen zusammen, die, durch den Sekretär Burgersdijck auf 20 reduziert, vom Prinzen von Oranien als richtig anerkannt wurden. Die gleichzeitig erfolgte Ernennung von zwei orthodoxen Professoren sollte offenbar das Entgegenkommen dokumentieren.

Die Resolution rief eine unübersehbare Menge von Pamphleten hervor[3]), die schließlich dahin führten, daß der „wahrheit- und freiheitliebende"[4]) Heidanus, der sich und seine angegriffenen

---

[1]) Eine Kirchenversammlung in Leiden hat den Vorschlag gemacht, „dat de kerckeradt van die student, aen dewelcke het testimonium — gemeint ist das zum „examen praeparatoir" erforderliche Zeugnis — wort verleent, vertrowt, dat hy willich is, conform de resolutie van de christ. synodus (d. h. die Synoden v. 1656 u. 1657 in Dortrecht und Deeft) sich te wachten van de philosophemata, die uyt de philosophie van des Cartes getrocken, by sommige aanstoot geven, of eenige schadelicke principia, uyt eenige andere philosophie in de kercke de doceren, voortesetten, ende met de h. Theologie te vermengen".

[2]) In dem diesbezüglichen Bericht lesen wir: Deinde philosophiae Cartesii, nimis petulanter in hac Academia grassanti frenum iniecimus atque philosophiae peripateticae hactenus admodum oppressae contra adversariorum invidiam opem atque auxilium praestantes D. D. Senguerdium et Wilhelmium philosophorum ordini adjunximus. Polliceri ferme nobis possumus hoc academiae incrementum ab omnibus, pacem et veritatem amantibus laudatum iri; bei Cramer, S. 104.

[3]) Siehe Cramer, S. 120 ff.

[4]) „wy sin vrye Lieden, die waerheyt und vryheyt beminnen, vrienden van Calvinus en Cocceius, maar noch maer van de waerheyt" (Cramer 107).

Gesinnungsgenossen in einer Schrift[1]) zu verteidigen wagte, seines Amtes enthoben wurde. Heidanus wies in seiner Apologie überzeugend nach, daß die inkriminierten „kettersche stellingen“ überhaupt nicht von den Leidener Cartesianern gelehrt worden, oder nur Entstellungen und Verdrehungen der genuinen Anschauungen der betreffenden Gelehrten — gemeint sind namentlich Wittich und Cocceius — seien, kurz, daß die Kuratoren unrichtige Informationen eingezogen hätten.

Doch hat dieser Zwischenfall den einmal in Leiden eingebürgerten Cartesianismus nicht zu verdrängen vermocht. Im Gegenteil: dieser ist radikaler geworden. Wyttenbach[2]) erzählt, daß „Cartesiania philosophia omnia erga omnes alias disciplinas studia absorbebat“, was nach seinem Urteil einen großen Schaden für die freie Entwickelung der „literarischen Studien“ bedeutete[3]). Ein berühmter strenger Antischolastiker, der cartesianische Physiker und Mediziner Burcherus de Volder, ein Freund von Huyghens und Leibniz, durfte seinen unbedeutenden peripatetischen Kollegen gegenüber eine feste Position in Leiden behaupten, sodaß die rein scholastische Naturansicht fast nur aus theologischen Rücksichten und von immer wenigeren verteidigt wurde. Nach dem Zeugnis eines „Musicus“ Quirinus von Blankenburg wurde in Leiden jeder ausgelacht, der sich nicht zu dem cartesianischen Zweifel bekannte. Unter diesen Umständen konnte sich die „cartesianische Scholastik“ nicht entwickeln.

Die im Jahre 1636 aus einem blühenden Gymnasium („illustre school“) hervorgegangene städtische Universität in Utrecht[4]) genoß bei weitem nicht den Ruhm, wie die von den Staaten unterstützte Leidener Akademie. Die Streitigkeiten, die bald nach ihrer Gründung ausbrachen, trugen einen so gehässigen persönlichen Charakter, daß dadurch ein gedeihlicher Fortschritt der Wissenschaften vollständig gehemmt war. Sie sind um so

---

[1]) „Consideratien over ennige saken onlanghs voorgevallen in de Universiteyt binnen Leiden“, (öfter verlegt).

[2]) Vita Ruhnkenii. p. 111.

[3]) Eine ähnliche Klage ist auch von Mericus Casaubonus in einem Briefe an Jo. Frid. Gronovius und Huet erhoben worden. Vgl. Elswich, Dissert. de varia fortuna Aristotelis in Academiis Protestantium, p. 92.

[4]) vgl. Duker, School-gezag en Eigen-Onderzoek, Leiden 1861, S. 52.

mehr zu bedauern, als die Akademie gleich am Anfang einen verheißungsvollen Anlauf zu kräftiger Entfaltung genommen hatte. Einer ihrer ersten Lehrer war der Philosoph Renerus, ein milder Anhänger des Cartesius, der sich aber nicht ganz von Aristoteles trennen wollte[1]). Er liebte ein „freies Philosophieren", eine freie Forschungsmethode[2]) und begeisterte mit ihr seine zahlreichen Hörer. Aristoteles war für ihn einer der führenden Geister; in der Logik glaubte er aber von ihm abweichen zu müssen. Er griff vielmehr ganz charakteristische Stellen aus verschiedenen Logikern, Dichtern und Historikern heraus und erklärte sie seinen Hörern möglichst praktisch, ohne jeden gelehrten Apparat. Seinen Vorlesungen legte er immer ein bewährtes Kompendium irgend eines Logikers, Metaphysikers, Physikers und Ethikers zugrunde; meistens diktierte er Thesen, in denen der gründlich besprochene Stoff zusammengefaßt war. Im Grunde war Renerus ein ciceronianischer Humanist. Dom. Nieuwenhuis teilt uns einen seiner feinsten Aussprüche mit: Quid iucundius aut optime disserentium oratorum, poetarum, historicorum aliorumque lectione, selectione, analysi? . . . Etsi enim ad haec ista feliciter praestanda philosophia vulgo tradi solita apprime est utilis . . ., tamen miserum est, postquam adminicula paraveris tibi, otium iis utendi non concedi. Talis est philosophiae professorum conditio[3]). Die eklektisch-humanistische Methode mußte bei

---

[1]) Duker, a. a. O. S. 58. — F. J. Domela Nieuwenhuis, Commentatio de Renati Cartesii commercio cum philosophis Belgicis deque philosophiae illius temporis in nostra patria ratione. Lovanii 1827, S. 77.

[2]) In dieser Hinsicht scheint ihn Gassendi beeinflußt zu haben. Dieser schreibt an ihn aus Paris 6. Febr. 1630. (Gassendi, Opera, Bd. VI, S. 30 bei Duker, a. a. O., S. 57): Quam philosophiam docemus in scholis, theatricam facere tenemur, et nescio, an cordatus vir ea professione delectari possit. Nihil certe dignum hoc nomine tanto, quam quod Philosophiam hodie nominant. Germania illa fere elapsa ex hominum manibus in umbra et silentio apud perpaucos hospitatur. Hanc unam coles si te amabis, et illi vota facies, non ex quisquiliis argumentationum, quae solae fere in pretio habentur nostris hisce temporibus, sed ex medullis ratiocinationum, quarum ex veteribus usque vestigia quaedam perennarunt.

[3]) Wie lange noch diese Gedanken des Renerus nachgewirkt haben, zeigen die „Initia philosophiae Platonicae" von dem späteren Utrechter Platonforscher Heusde; vgl. Bd. I, S. 96 (bei Nieuwenhuis S. 79): Aditus ad philosophiam sic multis videtur difficilis et molestus, ut vix eam in-

seinen Zuhörern auch die Vorliebe für die ihr verwandte cartesische Methode wecken, ohne daß Renerus ausführlich für sie plädiert hätte [1]). Wenn nach dem Tode des Renerus sein Kollege Aemilius es in der „oratio funebris" dankend hervorhob, daß Renerus nicht bei „den Musen der Griechen", bei Aristoteles und Plato, stehen geblieben war, sondern auf Descartes, „den Atlas, den Archimedes unicus, Daedalus und Ulysses unseres Zeitalters" hingewiesen hatte, so war dieser Nekrolog, wie Baillet [2]) mit Recht bemerkt, eigentlich eine Lobrede auf den „lebenden Herrn Descartes", die sowohl von den Studenten als auch vom Magistrat begeistert aufgenommen wurde [3]). Demnach war Renerus der erste cartesianische Aristoteliker der Utrechter Universität.

Leider sind seine verheißungsvollen Ansätze zu einer harmonischen Vereinigung der beiden großen Gedankensysteme durch den später entstandenen bekannten Streit zwischen dem „professor theologiae primarius", Gisbert Voetius und Cartesius, resp. seinem Schüler Regius, vereitelt worden. Es hätte wahrlich nicht so weit kommen müssen. Cartesius betonte in diesem Streit wiederholt, daß es in seinen Tendenzen lag, die Versöhnung seines Systems mit der alten echten Scholastik herbeizuführen. Voetius mußte sich von Descartes den Vorwurf gefallen

---

gressi vel haereant subinde aegerrimeque progrediantur, vel continuo reditum parent, quod non mirum est in hodierna et disciplinarum methodo et philosophiae conditione. Contineri haec praesertim videtur metaphysica, e cuius principiis explicandae maximam in partem sint logica, ethica, ipsa etiam, quae nunc vocatur, aesthetica. Institutionis autem huiusmodi est ratio, ut juvenes, vix degustatis poeseos et literarum initiis, continuo ad metaphysicam illam sive ipsam sive eius principia adducantur, quae sane disciplina et est et habetur disciplinarum omnium valde difficillima. Quo magis admiramur eos, qui in tradenda philosophia hisce non impediuntur difficultatibus, sed sive ingenio, sive veterum lectione facile eas superant?

[1]) D. Nieuwenhuis, a. a. O. S. 77.

[2]) La vie de Monsieur Descartes, Paris 1691, II. p. 21.

[3]) Sein „Epicedium" schließt Aemilius mit einer Apostrophe des Verstorbenen:

Et nova quae docuit (sc. Descartes), tibi nunc comperta patescunt,
Omniaque in liquido sunt manifesta die
Ut merito dubites, utrum magis illius arti
An nunc indigeti sint, mage, clara tibi.

(Velthuysen, Praefatio zu der „Disputatio de quiete et motu terrae.")

lassen[1]): Quod queraris quosdam theologiae doctores immoderato concordiae zelo ipsam ὀρθοδοξίαν ac pietatem consumere, tamquam si concordiam optare esset aliquod crimen praecipuum et vulgare theologis; quod ego virtutem maximam et vere christianam semper putavi. Er, Descartes, hätte eine Opposition gegen den Aristotelismus und die richtige scholastische Weise nicht beabsichtigt. Er wünsche nichts dringender „quam ut a veritate recedendo eius (des Aristoteles) vestigia in omnibus sequi possemus[2]). Sum enim ab illorum ingenio alienus, qui opiniones meas novas videri volunt; e contra meas accommodo, quantum patitur veritas“ [3]). Er hätte, so oft sich ihm Gelegenheit dazu geboten hätte, seine Schüler zum Studium der peripatetischen Philosophie angeregt, obwohl ihm die Methode der letzteren wenig sympathisch wäre[4]). — Regius gegenüber betont Cartesius, daß es nicht angängig sei, die substantialen Formen und realen Qualitäten ganz zu verwerfen[5]); er gibt seinem Schüler den dringenden Rat, Voetius möglichst entgegenzukommen[6]).

Der Grund für das Scheitern der Einheitsbestrebungen ist vornehmlich in der Eigenart der kämpfenden Persönlichkeiten, des Voetius und Regius, zu suchen. Es ist doch zu beachten, daß, solange Renerus den milden Eklektizismus lehrte, Voetius keine Veranlassung hatte, gegen die neue Lehre aufzutreten. Erst der mächtige Eindruck, den die Lobrede des Aemilius hinterlassen hatte, hat ihn auf den Cartesianismus aufmerksam gemacht. Sein immer zunehmender Haß gegen den letzteren ist begreiflich, wenn man bedenkt, daß Voetius nur den durch Regius entstellten und zum Widerstand geradezu herausfordernden Cartesianismus vor Augen hatte. Außerdem war die scharfe Form der Ausführungen von Regius sowie dessen blinde Sucht, unbedingt gegen alles, was die alte Philosophie lehrte, zu protestieren, nicht geeignet, den mißtrauischen Professor zu gewinnen. Andererseits ist die Taktik

---

[1]) Epistula ad G. Voetium, Oeuvres VIII, 14.

[2]) Epistula I, 78.

[3]) ib. I, 115.

[4]) siehe Belege bei Duker, Schoolgezag S. 101.

[5]) Epist. ad Voet. I, 89.

[6]) „esto prodigus in honorificis titulis ipsi (Voetius) tribuendis“, ib.

des Voetius nicht zu billigen. Er war mit den cartesianischen Gedanken nicht vertraut und durfte sich daher nicht verleiten lassen, den französischen Philosophen des Skeptizismus, Vaninismus und Atheismus zu beschuldigen, gegen ihn im Stillen zu hetzen und schließlich den Senat, in dem er teilweise durch seinen energischen, ja herrischen Charakter, teilweise wegen der Kraftlosigkeit der übrigen, dem Cartesius sonst nicht übelgesinnten, aber unentschlossenen Mitglieder einen unbedingten Einfluß hatte, zu dem bekannten ungerechten Votum zu bewegen.

Das einmal eingewurzelte Vorurteil ist auf die weiteren Schicksale des Cartesianismus in Utrecht nicht ohne Einfluß geblieben. Zwar kommt in einem späteren Erlaß der Kuratoren eine freundlichere Gesinnung dem Cartesianismus gegenüber zum Ausdruck [1]. Sie verlangen darin nur, daß die Professoren nicht „temere“ von Aristoteles abweichen, und lassen die Freiheit zu, „modeste dissentiendi ab Aristotele, ubi manifesta veritas ipsos (die Professoren) impelleret ad dissentiendum ab Aristotele. — Nobilissimis curatoribus Academiae Ultraiectinae in constituenda sua Academia non solum curae fuit, ut cognitio scientiarum iam adinventarum ab oblivione vindicaretur: verum etiam in eo positum praecipue fuit, ut per sollertia ingenia et accuratam indagationem veritas magis magisque erueretur: credentibus haec et sequentia saecula non fore effoeta, verum aeque ac praecedentia magnos viros, qui nova cogitent atque inveniant, posse ferre. Quando quidem autem ipsis constet, recens inventa, quamvis bona ac utilia, plerumque displicere illis, qui utpote antiquis contenti nec ingenio valent, nec desiderio nova amplectendi capiuntur. Hinc quoque didicerunt novitatis nomine nulla dogmata damnare. Interea tamen curarunt, ut quies Academiae et puritas doctrinae in ecclesia huius tutelam ac curam susceperint, sarta tecta maneat: permittentes unicuique suas querelas idoneo loco proponere. . . Ac bona huiusmodi cura ac disciplina floret; et quiete finitur ipsorum Academia, in qua studiosi cum antiqua tum nova addicere possunt“.

Kaum war der Fall Voetius contra Regius erledigt, als ein

---

[1]) Vgl. Velthuysen, Praefatio zu der Schrift „Luculentior probatio de quiete solis ac motu terrae“.

neuer Kampf entbrannte, der sich um die Frage drehte, ob das ptolemäische oder das kopernikanische Weltsystem berechtigt wäre. Der Vertreter des ptolemäischen Weltbildes, der Leidener Prediger du Bois, holte sich bei der theologischen Fakultät, in der damals immer noch Voetius „cum duobus suis discipulis" die Herrschaft führte, ein Gutachten, dahin lautend, daß die kopernikanische Weltanschauung, die von keiner Synode für ketzerisch erachtet wurde und die auch reformierte Theologen, wie Pitiscus und Landsbergius, ohne allen Anstoß vertraten, der Schrift vollständig widerspreche. Das Gutachten war offenbar gegen Velthuysen und einen cartesianisch denkenden Leydener Professor, dessen Namen Velthuysen verschweigt, gerichtet. Velthuysen, der allerdings eine kampfeslustige Natur war, erklärt ganz energisch, daß die theologische Fakultät in dieser Frage nicht zuständig sei, weil sie als solche kein Recht habe, über die andere Fakultät ein Urteil zu fällen; es sei überhaupt der akademischen Sitte widersprechend, daß sich ein Pastor nicht an seine eigene Fakultät wende, die vielleicht in diesem Falle ihr Urteil nicht abgegeben hätte; daß Voetius, dem Velthuysen nie etwas zu leide getan hätte, sich das Recht nehme, ihn öffentlich zu beschimpfen, und dazu noch im katechetischen Unterricht, „auf der heiligen Stätte"; daß man du Bois, der nachweislich über den Gebrauch der Vernunft in der heiligen Schrift rein sozinianisch denke, als orthodox hinstelle. — Auch sonst hatte Velthuysen unter verschiedenen Anklagen des Voetius und seines Sohnes Paul zu leiden. Seine Prädestinationslehre, die in vielen Punkten mit der jansenistisch-augustinischen verwandt war, wurde mit Unrecht als arminianisch und sozinianisch proskribiert; seine freiere kirchenpolitische Gesinnung, die sich namentlich in der Forderung einer milderen Kirchenzuchtpraxis äußerte — er empfahl den Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft nur dann, wenn sich ihre Mitglieder gegen die articuli fundamentales versündigt hatten —, wurde ihm als Feindschaft gegen die Puritaner und „Präzisisten" ausgelegt, obwohl die meisten orthodoxen Utrechter Pastoren schon längst dieser Praxis gehuldigt hatten; seine Anschauung, daß Glaube und Gehorsam nicht im Namen Gottes aufgezwungen werden dürften, da dazu von Gott niemandem, auch keinem Pastor das Amt anvertraut

worden sei, stempelte ihn in den Augen des Paul Voetius zum Anhänger der Boreëlisten und Enthusiasten, obwohl Voetius selbst wissen mußte, daß die Boreëlisten, denen Velthuysen übrigens nie zugetan war, sich von den Enthusiasten himmelweit unterschieden. Grundlos war auch die Beschuldigung, daß Velthuysen seinen cartesianisch gesinnten Kollegen Bruyn angestiftet hätte, in den öffentlichen Disputationen gegen die Voetianer aufzutreten.

Es läßt sich erwarten, daß diese persönlichen Streitigkeiten die orthodoxe Richtung nicht fördern konnten und nur ein rapides Wachsen des Cartesianismus heraufbeschworen haben, der darum radikaler als Cartesius selbst wurde und dem praktischen Leben sich entfremdete. Unter dem Rektorat von Petrus Burmannus ist von kirchlicher Seite ein Edikt erschienen, in dem alle Eltern ermahnt wurden, ihre Söhne nicht auf die Utrechter Akademie zu schicken, „quia ibi inducta esset Sophia carnalis, aliter dicta philosophia Cartesiana e Leyda iam diu expulsa: quae philosophandi ratio omnium Atheistarum huiusque generis plurimorum esset fundamentum, cuius principium hac constaret formula: ede, bibe, post mortem nulla voluptas“. — Diese durch blinden Parteihaß und persönliche Zerwürfnisse zugespitzten Gegensätze konnten allerdings nicht das Traumideal eines Renerus verwirklichen, einer Weltanschauung zum Siege zu verhelfen, welche die soliden, unveralteten Elemente der aristotelischen Philosophie mit den cartesianischen Bestandteilen verschmelzen wollte.

Für die Hochschulen zu Franeker, Harderwijk, Deventer und Amsterdam stehen uns nur spärliche Quellen zur Verfügung. — In Franeker ist die aristotelische Philosophie durch H. A. von Linden[1]) eingeführt worden und erlebte in dem berühmten Schüler Keckermanns, Maccovius, der, wenn nicht der erste, so doch einer der ersten war, die bei den Reformierten „die scholastische Weise, die Theologie zu traktieren, wieder eingeführt haben“, ihre höchste Blüte. In den Statuten der Franeker Akademie[2]) heißt es bezüglich des Unterrichts in Theologie und Philosophie: Cum philosophicus coetus etiam pars esse debeat

[1]) Siehe über ihn Ypey en Dermont Geschieden. d. Ned. Herv. Kerk II, p. 210 u. Sepp, Gel. Ondervijz II, p. 423: I, p. 143.

[2]) Lex 16—18.

ecclesiae dei, omnes philosophiae professores puram doctrinam evangelii, quam ecclesia nostra profitetur, amplectuntor: et ita philosophiam docento, ne traducant publice vel privatim doctrinam ecclesiarum nostrarum: nec serunto aut probanto aut defendunto profanas opiniones. — Si incidat controversia de dogmate ecclesiae et unus vel plures in collegio concordiam doctrinae turbare videbuntur, ad Rectorem et Concilium totius Academiae id refertor. Academia autem, si rei magnitudo ita postulavit, Ordinibus id significato; hi adhibito consilio Academiae iudices idoneos eligunto, qui totam controversiam diligenter examinent et iudicio suo falsas sententias perspicue damnent. Damnatae propositiones non defenduntor; si quis secus faciat contumaciterque persistat, exauctorator. In diesen engen Grenzen konnte allerdings die cartesische Philosophie sich nicht entwickeln. Mit der Zeit aber zeigten sich die Kuratoren der Akademie keineswegs spröde gegen cartesianische Einflüsse. Sie haben sogar Cartesius verteidigt.[1]) Um das Jahr 1672 schreibt Maresius[2]) wehmütig: Unicus superest illic (in Franeker) theologiae professor D. Arnoldus, vir eximius, orthodoxus et tenacissimus saniorum sermonum, sed et cui soli sua cum novatoribus et Cartesianis incumbit lucta. Die Gegensätze zwischen der traditionellen aristotelischen und der cartesianischen Philosophie waren um diese Zeit ziemlich schroff. Unter dem Vorsitz des Theologen Johannes van de Waaijen hat Gisb. Wesselus Dukerus[3]) behauptet, daß die Göttlichkeit der Schrift, auf die sich ihre ganze Autorität stützt, nur von der Vernunft herrühre. Diese Dissertation blieb nicht unwidersprochen; sogar der Cartesianer de Vries in Utrecht[4]) hat die „propositio Franekerana" aus Cartesius selbst zu widerlegen gesucht. — Zu den gemäßigten Cartesianern gehörte der Professor der Theologie und Philosophie Ruardus Andala (1665 bis 1727)[5]) und Alexander Roellius.[6]) Ein echter cartesianischer

[1]) Vergl. D. Nieuwenhuis a. a. O. p. 76.

[2]) De afflicto statu studii theologici et illius restitutione. Amst. 1672, p. 5.

[3]) „Dissertatio de recta ratione."

[4]) „Cartesius vindicatus."

[5]) Vgl. seine Schriften: Syntagma theologico-physico-metaphysicum; Apologia pro vera et saniore philosophia; Cartesius Spinozismi eversor.

[6]) Seine Devise lautete: Non ego sum veterum non assecla, amice,

Scholastiker war der Philosoph Johannes Greydanus, der sich mit Logik, Metaphysik und Physik eifrig beschäftigte.[1])

In Amsterdam wollte der bekannte, viel geschmähte Verfasser der „Bezauberten Welt", der Prediger Balthasar Bekker, durch seine Schrift „De philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera" 1658 die Friesen überzeugen, daß der Cartesianismus nicht mit der Orthodoxie der reformierten Theologie in Widerspruch stände. Auf der Universität dozierte Johannes Clericus, der Nachfolger von Limborch, der sich besonders um die Logik große Verdienste erworben hatte,[2]) und den Cartesianismus mit dem Aristotelismus in der Form des Lockeschen Empirismus zu verschmelzen suchte.[3])

Über die Stimmung in Harderwijk gibt uns ein noch nicht veröffentlichtes[4]) Gutachten dieser Hochschule über die cartesianische Philosophie den besten Aufschluß.[5]) Damit stimmt völlig überein, was wir über den auf der Urkunde unterzeichneten Professor primarius Isidoorn wissen; er war einer der schärfsten und naivsten Gegner des Cartesius gewesen.[6])

Nicht anders lag die Sache in Deventer, wo der „fortissimus Cartesianismi mastix", wie ihn stolz Maresius[7]) nennt, der Theologe Revius,[8]) mit stumpfen Waffen Cartesius bekämpfte. Ein Feind des Cartesius war auch der Philosophieprofessor Rudger Loenius.[9])

---

novorum seu vetus est, verum diligo sive novum. (Vgl. Brucker a. a. O. IV, 2, 262: Cartesianam philosophiam licet prudenti moderatoque selectu valde promovit Alexander Roellius).

[1]) Vgl. besonders s. Schriften: Idea logicae Novantique; Institutiones physicae.

[2]) Vgl. S. 98.

[3]) Vgl. Opera philosophica, ed. V.

[4]) im Staatsarchiv zu Wiesbaden aufbewahrt (Sign. IV, 3 b). Bogen 157 u. 158.

[5]) Vgl. Beilage III. B.

[6]) Vgl. Lasswitz: Geschichte der Atomistik II, S. 409. — Von seinen Schriften sind uns zwei bekannt: Medulla physicae generalis, Harderwici 1658 und: Physiologia peripatetica.

[7]) De afflicto statu etc. p. 1.

[8]) Vgl. Clauberg, Opera p. 665.

[9]) Selecta philosophica Prooemialia Cartesianorum circa philosophandi methodum errores detegentia. Daventr. 1670.

Einen fruchtbareren Boden fand der Cartesianismus auf der Universität Groningen, einer ehrwürdigen Hochschule, die aus der berühmten, seiner Zeit am stärksten frequentierten Schule („fraterhuis")[1]) hervorgegangen ist. Selbstverständlich wurde auch hier die aristotelische Philosophie mit allen ihren Zweigen eifrig gepflegt,[2]) aber so unglücklich mit der Theologie verbunden, daß sie als „oraculum Apollinis" galt. Dies hatte wohl zur Folge, daß der „theologus scriptuarius et biblicus" Johann Heinrich Alting,[3]) ein konziliauter Geist, der sich nur nicht mit dem schriftwidrigen Arminianismus und dem von seinem ehemaligen Studiengenossen Vorstius vertretenen spekulativen „Neoterismus"[4]) versöhnen konnte, sich dem milden Cartesianismus angeschlossen hat.[5]) Aber auch hier mußte die junge Richtung zuvor eine schwere Zeit durchmachen, um sich Anerkennung und Geltung zu erringen. In Groningen lehrte ja 30 Jahre hindurch der Repräsentant der streitfertigen Orthodoxie, Samuel Maresius, früher ein Freund des Cartesianismus,[6])

---

[1]) Bekannt sind namentlich ihre Rektoren Raeneus, Praedinius und Albertus Rizaeus Hardenberg.

[2]) Sie mußte allerdings innerhalb der Grenzen der akademischen Bestimmungen vorgetragen werden. Der zweite Artikel dieser Gesetze (angeführt in der Praefatio zu S. Maresius, De abusu philosophiae Cartesianae) lautet: docentes sint religione orthodoxi, adsentientes doctrinae et confessioni ecclesiarum nostrarum. Lex 39 et 40: Sunto in religione orthodoxi, pugnantia cum Orthodoxia, Catechesi Palatina et Confessione Belgica comprehensa, non defeñdunto. Si quis id fecerit, pertinacius aut denfendentibus aliis serio patrocinatus fuerit nec monitus destiterit, exauctorator. Philosophi ab Aristotelis sententia non recedunto; propugnatores absurdorum paradoxorum et inventores dogmatum novorum ab Aristotelica doctrina discrepantium non feruntor.

[3]) Vgl. Effigies et vitae professorum Academiae Groningae et Omlandiae, Groningen 1659, S. 94f.

[4]) Vgl. seinen Traktat: Neoterismus Vorstii et Novatorum.

[5]) Vgl. besonders seine Theologia elenchtica pag. 3ff., wo er in Übereinstimmung mit Cartesius ausführt, daß die potentia (facultas) naturalis sowohl habitualis als auch actualis sei.

[6]) Vgl. seine Dissertation: De sphaerulis praecatoriis lit. E p. 8: Quin etsi numquam professus sum me omnia Cartesiana admittere, multa tamen habet egregia et laude dignissima, cum quibus multa Jesuitica philosophia venit comparanda. Id sane laudandum in Cartesio, quod dei

der mit dem Eifer seines impulsiven Charakters und der Überzeugungskraft eines Konvertiten gegen die Philosophie seines „alten Menschen“ kämpfte.

Zwar schien es ihm zunächst ratsam, der Entwickelung der liberalen cartesianischen Richtung ruhig zuzusehen („etiam in hoc Athenaeo [Groningen] indulgendum isti libertati“), solange sich diese nur mit philosophischen Fragen beschäftigte. Als sich aber der Cartesianismus vieler theologischer Katheder bemächtigt hatte, glaubte ihm Maresius mit allen Kräften entgegentreten zu müssen. Die Veranlassung dazu hatten ihm nach seiner eigenen Aussage hauptsächlich drei Umstände geboten: 1. Unter dem Vorsitz des Cocceius in Leiden sind einige Thesen verteidigt worden, in denen die substantielle Allgegenwart Gottes nach den Prinzipien des Vorstius und Cartesius verworfen wurden. 2. Ein außerbatavischer Theologe hat in einer seiner Disputationen die Grundregel aufgestellt: „de omnibus dubitandum Pyrrhoneo et Cartesiano more et omne praeiudicium de veritate nostrae religionis deponendum“. 3. Der ehemalige Schüler des Maresius, Chr. Wittich hat das „systema“ des Maresius cartesianisch kommentiert und ihn vor der „pubes scholastica“ lächerlich gemacht. — Die Feindschaft des Maresius gegen den Cartesianismus wuchs immer mehr und sein im hohen Alter geschriebenes, eben erwähntes Werk „de afflicto statu studii theologici etc.“ wagt sogar die Behauptung, daß durch die Neuerungen der „Cartesiomaniae“ Holland zu einer „spelunca latronum et domicilium daemonum“ geworden ist.

Aber eben diese Leidenschaftlichkeit, sowie die Oberflächlichkeit, mit der Maresius den Cartesianismus beurteilte, konnte der Entwickelung des letzteren wenig schaden. — Auch die be-

existentiam et animae independentiam a corpore comprobare studuerit; quod plurima naturae phaenomena, ac totam doctrinam Dioptrices et Meteorum multo melius quam quisquam alius antea explicaverit; quod de loco, de corpore, de vacuo, de quantitate et qualitate, ea perspicue et solide tradiderit, ex quibus evertitur Transsubstantiatio Pontifica, qua sola ratione Jesuitis eius philosophandi ratio probari non potuit; quod liberi arbitrii naturam et doctrinam solide et accurate exposuerit, procul a Jesuitarum et Pelagianorum indifferentia ad opposita; quod etiam affectuum et pathematum motus, quatenus per corpus et in illo cieri solent, revera ingeniose proposuerit.

kannte, mit dem Namen Martin Schockius, eines Anhängers von Voetius [1]), verknüpfte Zwistigkeit konnte der jungen Richtung keinen Todesstoß versetzen. Nachdem Cartesius in seinem Schreiben an die Stände in Groningen nachgewiesen hatte: 1. „daß ihm viele Ansichten zugemutet werden, die er nie als die seinigen erkannt hätte“, 2. „daß seine Person heftig angegriffen werde, als ob er ein herumirrender Kain wäre“, 3. „daß seine Schriften, mit denen von Vanini mit Unrecht verglichen werden“, hat der akademische Senat sich gegen Voetius und Schockius auf die Seite des Cartesius gestellt. Unter seinem Schutz konnten daher einige tüchtige Cartesianer ohne größere Hindernisse lehren, so der in seiner Zeit hochgeschätzte Orientalist und Mathematiker Bernoulli, der Theologe Joh. Braun [2]) und der Orientalist Jac. Goussetius [3]). Mit der Zeit schliffen sich die Gegensätze gänzlich ab. Tobias Andreae [4]), Professor der Geschichte und der griechischen Sprache, der die Anregung zur Bildung der cartesianischen Scholastik gegeben hatte, wurde nur von den Anticartesianern Revius und Regius ohne Erfolg bekämpft.

In der berühmten Akademie zu Löwen, dem Sitz der „besten Philosophie“, dem Zentrum der niederländischen Katholiken [5]), konnte der Cartesianismus ursprünglich nicht durchdringen.

---

[1]) Schockius' berüchtigte Schrift: „Admiranda methodus“ ist bekanntlich auf Anregung des Voetius entstanden.

[2]) Von seinen Schriften besonders bekannt: Doctrina foederum sive systema theologiae, Amstel. 1688.

[3]) Er schrieb: Dissertationes pro Cartesio: 1) Cartesianum mundi systema non, ut quidam existimant, periculosum esse 2) Causarum primae et secundarum realem operationem, rationibus confirmatam et ab objectionibus defensam de quibus etiam apologia fit pro Renato des Cartes adversus discipulos eius anonymos.

[4]) Über ihn: Effigies et vitae prof. acad. Groningensis, S. 124 und Mensinga, Oratio funebris in decessum . . . Tobiae Andreae, Groningae 1676; Er schrieb u. a.: Assertio Methodi Cartesianae contra Jacob. Revium. II. Teile, 1653; Replicatio pro notis Cartesii reposita explicationi mentis humanae H. Regii, Amst. 1653.

[5]) Vgl. Vernulaeus, De laudibus disciplinarum et Academiae Lovaniensis in den „Logia oratoria“ p. 429; De Academia Lovaniensi p. 16. Von den Professoren in Löwen seien besonders genannt: J. Siriacus, J. Stanifex, Aug. Hunnaeus, J. Rulus und C. Ultraiectinus.

Das Studium wurde in Löwen folgendermaßen eingeteilt: „Ut primi novem menses in tradenda universa Aristotelis logica praeceptisque dialecticis accurate explicandis impendantur: octo, qui sequntur, philosophiae naturali et libris Aristotelis eandem tradentibus deputentur: quatuor exinde sequentes Metaphysicae tradantur et postremo tres reliqui laboriosis doctrinae (toto biennio traditae) repetitionibus assignentur.“ Es lehrten hier vier Professoren der Philosophie (darunter zwei primarii, zwei secundarii). Sie lasen über die Isagoge des Porphyrius, über Aristoteles organische Schriften (*κατηγορίαι, περὶ ἑρμηνείας, ἀναλυτικὰ πρότερα* und *ὕστερα, τοπικὰ* und *ἔλεγχοι*), über Teile aus der Physik und über die ganze Metaphysik. Außerdem wurde auch die damals eines ungeteilten Ansehens sich erfreuende „Sphaera“ von Johannes de Sacrobosco traktiert. Zwar brach sich auch die Renaissance hier Bahn; mit Justus Lipsius[1]) trat die stoische Philosophie auf; ein Nachfolger von Lipsius, Erycius Puteanus, schwärmte für Epicur. Als sogar die französische Skepsis eines Montaigne in die heiligen Hallen eingedrungen war[2]), wurde auch der Boden für die Annahme des Cartesianismus vorbereitet, den der aus Antwerpen berufene Freund des Cartesius und Anhänger des Jansenismus, Libertus Fromondus, wenn auch nur kurz, lehrte. Doch war der angestammte Konservatismus des Stagiriten zu groß. Der Mediziner Vop. Forst. Plempius, der ursprünglich die Lehre seines Freundes Cartesius einige Zeit vorgetragen hatte, hat in seiner Schrift[3]) teilweise aus egoistischen Gründen, teilweise aus Pflichtvergessenheit sich von seinem Freunde Cartesius losgesagt und seine akademischen Kollegen veranlaßt, die cartesianische Philosophie, die im Grunde nur ein heid-

---

[1]) Vgl. über ihn Reiffenberg, De Justi Lipsii vita et scriptis commentarius, bei D. Nieuwenhuis, a. a. O. p. 88.

[2]) Man wagte im Jahre 1626 die These aufzustellen: Der Zweifel ist für einen göttlichen Verstand eine Unvollkommenheit; für den menschlichen aber ist er das Beste.

[3]) Fundamenta medicinae. Diese Schrift ist nur ein Anhang zu einer Sammlung von Briefen, die von verschiedenen Gelehrten herrühren („Doctorum aliquot virorum in Academia Lovaniensi iudicia de philosophia Cartesii. Lovanii“ 1654.) und die Lehre des Cartesius als religionsfeindlich darstellen.

nischer Demokritismus und von anderen Akademien sowieso verdammt wäre, aufzugeben.

Daß das Gymnasium in Breda der cartesianischen Scholastik und der eklektischen Philosophie überhaupt nicht abgeneigt war, — eine Ausnahme bildet nur der Anticartesianer Joannes Schulerus[1]) — beweist ihr bereits erwähntes Gutachten über die cartesische Philosophie[2]).

Es war ganz natürlich, daß der Cartesianismus in **Deutschland,** namentlich in den reformierten Gebieten, schnell Eingang fand. Denn diese standen wegen ihrer geographischen Lage[3]) in regem Verkehr mit dem reformierten Holland. Nicht bloß das kirchliche, sondern auch das wissenschaftliche Leben wurde durch die holländische Richtung stark beeinflußt. Die zahlreichen theologischen Schulen mußten daher zu dem aus Holland eindringenden Cartesianismus wohl oder übel Stellung nehmen. Viele von ihren Professoren hatten zu den Füßen des Cartesius in Holland gesessen. Groß war die Zahl der reformierten Geistlichen, die während ihrer Studienzeit in Holland von Cartesius infiziert waren. Einmal zu einer wichtigen Geistesmacht geworden, konnte der Cartesianismus auch vom Luthertum nicht ignoriert werden. Wenn auch die lutherischen Universitäten ihm ihre Tore nicht öffnen wollten, so setzten sich doch

---

[1]) Es ist unrichtig, wenn Morhoff (Polyhistor II, 83, 101 ff.) Johannes Schulerus zu einem ‚semischolasticus Cartesianus' stempelt und dessen Buch: Philosophia nova methodo explicata (Hagae Com. 1663) denjenigen empfiehlt „qui utramque, tam Aristotelicam quam Cartesianam philosophiam iungere volunt et cognoscere". Diesen Irrtum teilt auch Boullier. l. c. I, 256, wenn er in Schulerus einen heimlichen Cartesianer vermutet, der zwar die Lehre Descartes' wiedergibt, Descartes aber nicht nennt. — In der Tat war Schulerus Gegner des Cartesius. Er schrieb direkt gegen ihn, wie wir aus der Schrift von Fabr. de la Bassecourt: Defensio Cartesiana adversus Jo. Schulerum, professorem et pastorem Bredanum (Lugd. B. 1671) ersehen können. In seiner „Philosophia nova" „reproduziert" er allerdings vielfach Descartes' Anschauungen, aber nicht, um mit ihnen übereinzustimmen; im Grunde ist er ein Peripatetiker, wenn er sich auch von dem „Aristotelicus splendor", vorzüglich in seiner Physik, nicht blenden lassen will (vgl. die Vorrede zu seiner „Philosophia").

[2]) Siehe Beilage III. B. (S. 155 ff.).

[3]) Vgl. Ritschl, Gesch. des Pietismus 1880. I. Bd. S. 368 ff.

wenigstens einzelne von ihren wissenschaftlichen und kirchlichen Koryphäen mit ihm auseinander[1]).

Die Schule zu Altdorf war die einzige von den **lutherischen** Hochschulen, die dem Cartesianismus freien Lauf ließ. Zwar finden sich auf den Universitäten Gießen, Jena und Tübingen Anhänger der cartesianischen Philosophie[2]); sie gehören aber zu der radikalsten Linken, die sich immer negativ zu der überlieferten Lehre gestellt und mit Recht den Vorwurf verdient hat, sie wäre cartesianischer als Cartesius selbst.[3])

Man könnte allerdings geneigt sein, in Leipzig die cartesianische Scholastik zu suchen, da hier wegen der eigenartigen Universitätsverhältnisse neben der aristoletischen Philosophie auch andere Richtungen Aufnahme gefunden zu haben scheinen. Ende der achtziger Jahre des 17. Jahrhunderts nämlich hat hier Christian Thomasius mit seiner „introductio in philosophiam aulicam“, die eklektische Philosophie „inculciert“[4]), die sich weder von den genuinen Cartesianern noch von den Peripatetikern beeinflussen lassen wollte[5]). Sturm[6]) berichtet, daß zu seiner Zeit mit Wissen und Zustimmung der Universität ein Urteil über die „Lipsiensium Academia“ erschienen ist: „Tametsi iam ante duo cum dimidio saecula Aristotelicae philosophiae studium amplexa fuerit, non omnia tamen Aristotelica, uti vulgo persuasum est, Oraculorum Delphicorum loco habet, quin ea, quae aut Christianae religioni aut manifestae rationi refragantur (nec enim Aristotelem hominem et ethnicum fuisse ignorat) manifeste refellit, cetera autem vero affinia exosculatur cupide, nec lacerari temere a quovis oratore permittit, quin subinde etiam, sicubi errare visus est Aristoteles, vel Scholasticorum, vel aliorum quoque Doctorum veritate magis consentanea dogmata substituit“.

Dem widerspricht aber, was wir in den Akten der Fakultät

---

[1]) Die Angaben Tholucks (Vorgesch. des Rationalismus Bd. II. S. 77), der wohl das ausführlichste Bild der cartesianischen Bewegung in Deutschland gezeichnet hat, bedürfen in mancher Beziehung der Ergänzung.

[2]) Vgl. Tholuck a. a. O. Bd. II S. 9—11.

[3]) In Giessen war es namentlich der Philosophieprofessor Kahler.

[4]) Vgl. bes. die Praef. zu der „Introductio“. S. 42.

[5]) ib.

[6]) Philosophia eclectica S. 72.

selbst[1]) gerade aus dieser Zeit lesen: „Philosophia antiperipatetica ne privatis quidem collegiis permissa — — Die 9 Maii obtulit decano intimationem collegi privati in Cl. Sperlingii physicam habendi M. Anton. Günther-Heshusius, id rogatum se esse affirmans a studiosis quibusdam, qui illi autori iam in Schola triviali assuevissent. Quamquam autem in scheda sua addiderat ostensurum se, ubi vim a Sperlingio pateretur veritas: tamen quod illi studiosi confirmationem potius in philosophia antiperipatetica quaerere quam Aristotelicae doctrīnae cupidi esse viderentur: illi schedae subscribere decanus recusavit neque prius in collegium consensit, quam praeses oblata nova scheda, quod postero die factum, affirmaret se materiam collegii minime habiturum esse Sperlingium aut huius notae similem, sed aliquem ex Peripaticis, e quo doctrina per hanc Academiam diu recepta iuventuti instillaretur." — Am 22. Oktober 1689 beschwert sich die Fakultät[2]), daß Chr. Thomasius in seinem collegium domesticum auf Grund seiner ohne Erlaubnis der Fakultät gedruckten Schrift „introductio ad philosophiam aulicam" die bestehende „doctrina publica disciplinae philosophicae"[3]) den Studenten verhaßt zu machen suche. Dem entspricht vollkommen, was Jacob Thomasius in der Vorrede zu seiner Physik schreibt: „Solemus in hac Academia sequi Aristotelem libenter. Quod etsi servitutem ingenuo homine indignam vocare solent hodierni Libertini: tamen commoditas huius instituti modo absit aperte falsorum aut male cum coelesti doctrina cohaerentium pervicax propugnatio, aequis iudicibus facile se spero approbabit"[4]).

Allerdings traten in Leipzig Anhänger des Cartesianismus

---

[1]) Acta facultatis philosophiae in Academia Lipsiensi, fol. E. p. 1.

[2]) ibid. 371 f.

[3]) ibid. 373.

[4]) Er fügt allerdings hinzu, was nur auf seine persönliche Überzeugung zurückzuführen ist: „neque ita tamen me illi mancipavi, ut nefas putarem sententiam eius deserere interdum aut in medio relinquere. Memineram enim et gentilem philosophum fuisse, hoc est alienis a religione christiana hypothesibus quibusdam correctum, nec temporibus vixisse felicissimis. Factum sic est, ut nec addictum nimis, nec nimis liberam docendi rationem amplecterer, sed quodam quasi temperamento usus nec publicum Academiae nostrae statum, quod effrenis illa quodlibet licentia faceret, convellerem, nec praesenti seculi felicitati pónerem obicem."

auf: Joh. Andr. Petermann[1]) und Paul Michael Rhegenius, der sich zu den Schülern Claubergs rechnet[2]) und Gabriel Wagner[3]) (unter dem Pseudonym Realis de Vienna bekannt). Aber diese Männer gehörten nicht dem Universitätsverbande an, ihre Schriften sind inhaltlich minderwertig — Rhegenius wird von Thomasius als Plagiator und philosophischer Ignorant bloßgestellt — und ihr Eintreten für Cartesius war nur durch einen persönlichen, kleinlichen und abstoßenden Widerwillen gegen Thomasius motiviert[4]).

Die Schule zu Altdorf war seit ihrer Gründung ein Bollwerk des reinen Aristotelismus, der sich des Eindringens des Ramismus zu erwehren wußte[5]). Bekannt ist das Dreigestirn: Phil. Scherbius, Ernst Sonnerus und Michael Piccartus[6]). Die Arbeit dieser Männer beschränkte sich, soweit sie selbständig war, vorwiegend auf die Negation der „verderbten scholastischen Philosophie[7]"). Sie war aber umsomehr geeignet, den Boden für den cartesianischen Eklektizismus zu bereiten, als sie vom Eifer für die moderne italienische Naturphilosophie beseelt war.[8]) Dazu unterstützte das liberale Curatorium der Universität jede moderne

---

[1]) Vindicatio philosophiae Cartesianae adversus censuram P. D. Huetii, in qua pleraque intricatiora Cartesii loca explicantur Lipsiae 1706.

[2]) vgl. seine Schrift: Joh. Claubergi Specimen logicae Cartesianae seu modus philosophandi, ubi certa Cartesianorum veritatem inveniendi via ostenditur. 1688.

[3]) Discursus et dubia in Christ. Thomasii Introduct. ad Philos. aulicam, in quibus de natura et constitutione philosophiae disseritur, de ratione studiorum judicatur et in quo consistat vera sapientia (nämlich die cartesianische!) ostenditur. Ratisb. 1691.

[4]) vgl. zu diesem Streit: Bibliotheca universalis, Tom. XV, p. 320; Stolle, Hist. Att. Bd. II. S. 449.

[5]) vgl. Felwinger, Philosophia Altdorphina, praef.: „A Ramaeis deformatam philosophiam pristino nitori restituerunt" (sc. die Altdorfer); Scherb, Disputatio de philosophia peripatetica adversus Ramistas. (Phil. Altdorphina p. 10—46.)

[6]) An Scherb rühmt Coningius, daß er zum erstenmal in Deutschland die „Aristotelica philosophandi ratio" eingeführt hat (vgl. J. W. Bayer, Praef. zu Apinus, Vitae professorum philos. Acad. Altdorph.).

[7]) vgl. Piccartus, De causis corruptae Philosophiae (bei Felwinger, S. 173—178.)

[8]) vgl. Weber a. a. O. S. 16 f.

Regung mit allen Kräften[1]. Den Ruhm des cartesianischen Eklektizismus begründete der bereits öfter erwähnte Polyhistor J. Chr. Sturm, der während seiner Studienzeit zu Holland Cartesius kennen und schätzen gelernt hatte — ein Mann, dem man nachrühmt, daß er zum erstenmal in Deutschland in seinem Kolleg experimentierte[2]. — In seinem Geiste wirkten in Altdorf sein Schüler Roetenbeck (1648—1710), „philosophus pius, candidatus moderatus", dessen Name in der Geschichte der Logik nicht fehlen dürfte[3], Dan. Wilh. Molerus, Professor der Geschichte und Mathematik[4] und Feuerlein, der zwar die Verwendung der philosophischen Prinzipien des Cartesius in der Theologie ziemlich skeptisch beurteilte, aber in seinem auf 37 „Tafeln" zusammengedrängten inhaltvollen Kompendium[5] die Hauptgedanken des Cartesius für alle Gebiete der damaligen „Philosophie" (d. h. historia philosophica, arithmetica, geometria, physica, pneumatica, theologia naturalis, ontologia, logica, critica, didactica, ethica, iurisprudentia naturalis, prudentia publica et privata) nutzbar zu machen versuchte und mit den entsprechenden Aussagen der vorcartesianischen und nachcartesianischen Denker verglich.

Unter den **reformierten Schulen** war es vor allem die Universität zu Duisburg[6], die der cartesianischen Scholastik huldigte, solange auf ihr der bedeutendste Träger derselben, der erste Rektor Joh. Clauberg wirkte, nach Leibniz

---

[1] „Non solum Aristotelica probe calleant, sed etiam nova, ut Cartesiana, Helmontiana, Valeriana, Comeniana aliaque ab Aristotele abeuntia scripta percurrant et discurrant, quidque in eis veri aut falsi contineatur summa laude indagent (bei Bayer, a. a. O.)

[2] Das Verzeichnis seiner zahlreichen Schriften bei Apinus, vitae professorum phil. Acad. Altdorfensis.

[3] vgl. S. 99 ff. Über seine Abhängigkeit von Sturm drückt er sich selbst in der Praefatio zu seiner „Logica vetus et nova" Francof. et Lips. 1703. aus: Ad hanc (sc. eklektische) philosophandi viam divina gratia et fidelissima quondam informatione celeberrimi Dr. John. Christ. Sturmii, praeceptoris olim mei et compatris maxime venerandi . . . semel deductus necdum eam deserui.

[4] Er schrieb: De argumento Cartesii pro existentia Dei probanda ex idea Dei desumpto et ab objectionibus liberato 1710.

[5] Jac. Wilh. Feuerlin, Cursus philosophiae ecleticae. Altdorf 1727.

[6] vgl.: Witthof, Acta sacrorum secul. Duisburg. 1756; Hering Neue Beiträge zur Gesch. d. ev. ref. Kirche in Preußisch-brandenburgischen Ländern 1886. I. 336—368.

Urteil[1]) ein noch klarerer Kopf als Cartesius. Es ist zur Charakteristik dieses „tiefsinnigen Claubergius“ wenig gesagt, wenn man ihn den „optimus omnium confessionis Cartesii interpres“[2]) oder den „Systematiker des Cartesianismus“[3]) nennt. Es ist auch unrichtig, daß er „als erster in der Cartesianischen Schule an die Tradition angeknüpft hat“[4]). Man wird ihm ganz gerecht, wenn man ihn als den ersten cartesianischen Scholastiker in Deutschland bezeichnet[5]). Lange nicht auf derselben wissenschaftlichen Höhe befinden sich seine cartesianisch gesinnten Kollegen in Duisburg: Hugenpoth[6]), Hundius[7]) und Chr. Fr. Crell; auch die späteren Cartesianer, S. Diest[8]), Heinr. Hulsius[9]) und Niklas Smiter[10]) haben das Ansehen des Cartesianismus nicht zu

---

[1]) Otium Hannoveranum sive Miscellanea Leibnitiana S. 181.

[2]) So Chr. Wolff, Ontologia § 7.

[3]) H. Müller, Joh. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus, S. 75.

[4]) Müller, a. a. O., S. 68.

[5]) Sein Lehrer Tobias Andreae in Groningen zählt ihn auch neben Ch. Wittich zu den cartesianischen Scholastikern: In philosophia vulgari et veteri reputa recentiorum, inprimis sagacissimi sublimissimique post homines natos Philosophi Cartesii scita feliciter sociarent (sc. Clauberg und Wittich) et ampliorem aliquam lucem, quam nocturni oculi ferre possent, efferent ac praeferrent. (Methodi Cartesianae assertio, I, 52).

[6]) Hugenpoth hat nur eine kleine polemische Schrift hinterlassen: Exercitationes vindices contra Damianum a Saliceto (Dieser, ein katholischer Geistlicher in Bologna, hat eine Schmähschrift herausgegeben: De falsitate Ecclesiae reformatae et Lutheranae).

[7]) Ein Mitarbeiter Claubergs: „Theologorum academiae Duisburgensis Joannis Claubergi et Martini Hundii disputationes selectae, quibus controversiae fidei adversas omnis generis adversarios, praecipue Socinianos et Pontificios, speciatim novos Methodistas Veronianos explicantur, et non paucae in Ecclesia recens motae quaestiones enodantur“. Duisburg 1665.

[8]) Bekannt geworden durch seine irenischen Schriften: De lite et pace religiosa Duisb. 1663: De antiquitate et pace religiosa Duisb. 1664; außerdem findet sich in seinem Nachlaß ein cartesianisches Vademecum: De praecipuis philosophiae partibus theses illustriores. Duisb. 1656.

[9]) Seine Publikationen: Summa theologiae, De principio credendi und Vindiciae erheben sich kaum über das Niveau der genuin cartesianischen Lehrbücher.

[10]) S. ist durch einen Versuch, die Trinität mit Vernunftgründen zu beweisen, berüchtigt geworden. Sein Gegner, der Halle'sche reformierte Theologe Joh. Georg Michaelis, hat in einer Broschüre (Dissertatio sistens examen demonstrationum S. S. Trinitatis, quae ex ratione petuntur)

erhalten vermocht. Besondere Erwähnung verdient nur Tobias Andreae[1]), Professor der Philosophie und Medizin, der in seinen vier Disputationen über die Bewegung[2]) die cartesianische und apostolische Anschauung zu vereinigen suchte.

Nach Duisburg kam Clauberg aus Herborn, wo er auf der hohen theologischen Schule Theologie und Philosophie dozierte. Hier konnte er mit seinem Eklektizismus nicht durchdringen. Seine Hauptgegner, Lentulus und Heinius, haben mit ihren durchaus verwerflichen Intrigen das akademische Leben in Herborn in schlechten Ruf gebracht. Leider ließen sich die Behörden einreden, daß die Ursache aller Unruhen der von Clauberg und seinem Kollegen Chr. Wittich[3]) gelehrte Cartesianismus sei. Ludwig Heinrich von Nassau hat daraufhin die Universitäten Leiden, Utrecht, Harderwijk, Groningen und die Schule zu Breda um ein Gutachten ersucht, ob die neue (cartesianische) Art zu lehren von einigen, vor allem den Studenten, mit außergewöhnlichem Beifall auf Kosten der alten Philosophie aufgenommen worden sei, oder ob durch die Aufnahme des Cartesianismus die höheren Fakultäten, namentlich die theologische, nicht gefährdet wären. Sie möchten bezeugen, ob die cartesianische Philosophie auch bei ihnen gelehrt würde und was sie über ihre eventuelle Rezeption in Herborn dächten[4]). Die Antworten der Universitäten sind für die damals herrschenden Anschauungen über die cartesianische Philosophie charakteristisch, obwohl die allzu vorsichtige amtliche Formulierung einzelner Aussagen das große Umsichgreifen der cartesianischen Strömung auf den Universitäten, besonders in Leiden und Utrecht, zu verbergen sucht[5]).

Die Gutachten hatten zur Folge, daß Graf Heinrich die

---

nachgewiesen, daß S. diesen „Beweis" aus den 12 Disputationen Claubergs abgeschrieben hat.

[1]) Nicht zu verwechseln mit seinem Groninger Namensvetter!

[2]) Duisb. 1868.

[3]) Außer den S. 26 ff. erwähnten Schriften hat Wittich geschrieben: Annotationes ad Renati Cartesii meditationes, herausgegeb. v. Sal. v. Til 1688; Causa spiritus sancti contra Cph. Sandium filium, an physica sit principium genuinum, dissertationibus 2; Theologia pacifica defensa Amst. 1689.

[4]) Acta der hohen Schule a. a. O. Beil. 150, 151, 152.

[5]) Den Text dieser Gutachten siehe S. 151 ff., Beil. III. — Die Universität

cartesianische Philosophie von Herborn verbannt hat. Es sei „redlich will und meinung, daß weder publice noch privatim eine andere philosophie gelehret noch der jugend vorgelesen werden solle, außer die herkömmliche, nemlich philosophia Aristotelico-Ramaea separatim oder conjunctim“ [1]. An seinen Vetter Wilhelm Heinrich schrieb er [2], es seien „durch die Lehren des Clauberg und Wittich in Herborn Zweyspalt und factiones entstanden“; aus den Gutachten, besonders denen des Utrechter und Hardeswiker gehe hervor, daß „die Philosophie gefährlich sei.“ — Für die objektive Beurteilung des ganzen Streites ist das Zeugnis eines unparteiischen Gelehrten, Hefer, der die Schmähschrift des Lentulus: „Cartesius triumphans“ scharfsinnig glossiert hat, maßgebend [3]. Nach Hefer sind nur „infolge der persönlichen Hetzereien“ die Cartesianer aus Herborn ausgewiesen worden; es sei doch verwunderlich, daß man das Gutachten von Breda gar nicht beachtet hätte. Als Kuriosität mußte es ausgelegt werden, daß sich Heinrich sogar durch das Urteil eines unbekannten jüdischen Philosophen aus Frankfurt, Joseph de Medico, zu seinem Erlaß hat bewegen lassen.

Mit der Herborner Schule stand die Universität Marburg in regem Verkehr; sogar ein Professorenaustausch fand statt. Infolgedessen ist da der Kampfplatz nicht von dem eben geschilderten verschieden, wenn auch die Streitigkeiten selbst nicht so viel Gehässigkeit und Verständnislosigkeit aufweisen, wie in Herborn. Wir begegnen einer Opposition gegen den Cartesianismus, die von dem uns bereits aus Herborn bekannten Lentulus und Tilemann [4] geführt wurde. Da sich auch die Statuten der Universität gegen Cartesius ausgesprochen haben [5], fand dieser

---

Utrecht schickte nur einen Auszug aus ihren bereits gedruckten leges academicae v. J. 1643; er ist daher unter den Beilagen nicht abgedruckt.

[1]) Am 7. November 1651; vgl. Acta, a. a. O. Bogen 164, 165.

[2]) Am 27. November 1651; Acta a. a. O. Bogen 166, 167.

[3]) In den „Acta“, Bogen 171.

[4]) Vgl. über diesen: Schenk, Vitae prof. theol. Marburg. S. 278 und Bess, Allg. Deutsche Biographie, Bd. 38, S. 298.

[5]) Vgl. Academiae Marpurgensis privilegia, leges generales et statuta facultatum specialia anno 1653. promulgata, edid. Jul. Caesar 1868, S. 54: Illam philosophandi rationem, ab autore Cartesianam dictam, quae de omnibus dubitandum esse docet, nec probanto ipsi (die Professoren) nec iuven-

nur geheime oder stille Anhänger. Zu den ersteren gehört der aus der Geschichte des Pietismus bekannte leidenschaftliche Horche, der in seiner Wirksamkeit als Magister in Marburg ein Kolleg über Sperling las, um ihn durch Cartesius zu widerlegen[1]), und der Theologe Reinhold Pauli, in dessen kleinem Schriftchen: „De praedestinatione“ [2]) die Einflüsse der cartesianischen Willenstheorie sich beobachten lassen. Zu den letzteren rechnen wir den Mediziner J. J. Waldschmiedt[3]), der seine Wissenschaft und Praxis nach den Grundsätzen des Cartesius

---

tuti tradunto. Sunt enim quaedam, de quibus citra piaculum ne momento quidem dubitare licet, puta Deum esse. Tum periculum subest haud modicum, ne iuvenilia ingenia, si dubitationibus ita a primordiis assuefiant, sensim etiam quo nolint, vel invitis suis informatoribus, delabantur easque postmodum et in ipsam Theologiam inferant, et ita cum se tum alios in discrimen maximorum errorum inducant. Sed et philosophia ista Cartesiana Aristotelis caeterorumque omnium, qui hactenus claruerunt et recepti fuerunt, Philosophorum maximum contemptum instillat, ab eorum lectione studiosos avocat, methodumque praescribit non omnibus ingeniis conducibilem; quam proinde ab Academia nostra omnibus modis publice et privatim exsulare iubemus. Dieses Universitätsgesetz besagt aber nicht, daß sich die Universität im Banne des Scholasticismus befand. Im Gegenteil, sie war der Scholastik müde: „Logicus professor exemplis non levibus et futilibus, sed illustribus, partim Poeticis, Oratoriis, Historicis, Ethicis, partim Theologicis, non tamen odiosis, utitor, reiectis eis, quae plus inanis subtilitatis quam utilitatis habent, et quae interdum ne quidem ipsi Doctores intelligunt. Canones Logicos cum declarationibus, limitationibus et ampliationibus, doctrinam propositionum cum earum affectionibus, et syllogismum cum Sophisticia et Elenchis Topicis studiose tradito. Praedicabilia sane, praedicamenta, postpraedicamenta, itemque definitiones et divisiones declarato: sed studiosos inutilibus et otiosis definitionum et divisionum voculas concernentibus quaestionibus es objectionibus ne remorator. Practica tantum urgeto et propositionum dijudicatione, syllogismorum informatione, Canonum Topicorum explanatione studium logicum quantum poterit, auditoribus gratum reddito.“ (a. a. O. S. 57.)

[1]) Tholuck, a. a. O. II, S. 9. — Als Professor in Herborn las Horche ein privatissimum in seinem Hause über Descartes' Meditationes. Von einem seiner Hörer, Jodocus Jüngst, besitzen wir ein Kollegheft, das sich im Staatsarchiv in Wiesbaden befindet: „Illustratio meditationum Cartesii celeberrimi huius seculi philosophi tradita ab excellentissimo D. D. Horchio in collegio quodam privatissimo anno sal. 1696.“

[2]) Marburg 1687.

[3]) 1674—1689 in Marburg tätig.

reformieren wollte[1]; den Theologen und Historiker Sam. Andreae[2], den Professor der philosophischen Moral und Theologie Heinr. Duysing[3] und den ganz vergessenen Professor der Physik und Medizin, H. Maius, der[4] zwischen Aristoteles und Cartesius zu vermitteln suchte.

In Halle trug die cartesianische Scholastik Joh. Sperlette, Professor der Philosophie († 1724) vor, der von Clauberg und Hamel stark abhängig war.[5]

In Berlin wirkte Stephan Chauvin, Pastor der franzö-

---

[1] Vgl. von seiner „Opera medico-practica" (Francof. 1695) namentlich den VI. Teil: „Disputationes varii argumenti omnia ad mentem Cartesii": 1) Medicus Cartesianus, detegens aliquot in medicina errores, hactenus ex ignorantia Philosophiae commissos. Mars 1687; 2) Chirurgus Cartesianus, detegens aliquot in Chirurgia errores hactenus ex ignorantia Philosophiae commissos. Marb. 1687. 3) Physicae curiosae et utilis specimen de anima hominis Marb. 1685. 4) De sensibus 1686. 5) De principio rerum naturalium 1685. 6) De motu 1685.

[2] Er schrieb: Disquisitio de decreto absoluto Marp. 1689; De salute Adami 1689. Nach einer von Tholuck (a. a. O. II, 9) mitgeteilten Notiz muß Andreae zu den cartesianischen Scholastikern gerechnet werden. Er schrieb nämlich (noch aus Herborn) an den Basler Philosophen Zwinger: „Allerdings ist Aristoteles häufig von seinen Commentatoren nicht verstanden worden, daher die, welche die peripatetische Schule bekämpfen, sich größtenteils nichtsdestoweniger zu Aristoteles bekennen. Unter denen sind auch die, welche der Philosophie des Cartesius folgen. Da nun zu diesen auch ich gehöre, wenngleich so, daß ich nicht gerade alles billige, — — so erlaube, daß ich zur Rechtfertigung des Cartesius und meiner selbst einiges ausspreche."

[3] Vgl. besonders: Disputatio philosophica de anima Marb. 1656; Disputatio de philosophia in genere, Marb. 1656; Quaestiones philosophicae. Marb. 1660; De Deo optimo maximo eiusque existentia necessaria, Marb. 1675.

[4] Vgl. dessen Schrift: Physici sceptici, hoc est disquisitonum de praecipuis controversiis inter Aristotelem et Cartesium vulgo habitis philosophiae veteris et novae Principes, hoc tempore agitatis prima et ex parte secunda. Marb. 1676.

[5] Vgl. die „praefatio" zu seiner „Physica". — Er schrieb: Logica et metaphysica novae Ber. 1696; Philosophia moralis, christiana et civilis Ber. 1696; Physica nova, sive philosophia naturae ad usum Academicae juventutis secundum methodum hactenus in scholis receptam tradita, in qua omnes naturae effectus, quantum fieri potest, mechanice seu per inviolabiles motuum leges explicantur. Berol. 1694; Disquisitio philosophica, an ratio in rebus moralibus recta et perfecta dici possit.

sischen Gemeinde und gleichzeitig Professor an dem königlichen „Collegium“, der in seinem Hauptwerk[1]) die Grundbegriffe der cartesianischen Philosophie mit seltener Akribie analysierte, mit den scholastischen verglich und harmonisierte.

In Frankfurt a. d. Oder war der Mathematiker Joh. Placentius Lesnensis (1653—1665) Anhänger der cartesianischen Scholastik[2]).

Auch auf höheren Schulen fand der Cartesianismus Eingang. Bereits vor dem öffentlichen Auftreten des Cartesius lehrten auf dem berühmten Gymnasium zu Bremen zwei Scholastiker, die man in mancher Hinsicht als Cartesianer vor Car-

---

[1]) Lexicon rationale seu thesaurus philosophicus vanas que illorum acceptiones, iuxta tum veterum, tum recentiorum placita explicare, et universe quae lumine naturali sciri possunt, non tam concludere quam excludere conatur Stephanus Chauvin Nemansensis, Rotterdam 1692. Außerdem schrieb Chauvin: De cognitione Dei 1692. De naturali religione 1693.

[2]) Wie frei der philosophische Betrieb in Frankfurt war, zeigt ein „non inelegans carmen“ des Rektors des Berliner Gymnasiums Godofredus Weberus, das er nach der infolge der Pest erfolgten „Transmission“ der Universität von Frankfurt nach Fürstenwalde verfaßt hatte:

Zu Franckfurt stirbt er noch, drum Pindus sich versetzet,
Der Cartesianer Safft itzt Fürstenwalde netzet.
Parnass ist nun im Wald, und die geneunte Schar
Die singet frey darinn, ob gleich der Grosse Czar
In Liefland grimmig haust, doch vielmehr hat gehauset,
Denn nunmehr ist er fort, und Pestilentz Lufft brauset
In Pol- und Preußen auch, ach wende Gott die Straff,
Und Mavors säbelt noch die Menschen wie die Schaf.
So muß Apollo doch sein edles Kunstwerk treiben,
Die Feder ist noch nicht zerschnitten, sie muß schreiben
Die freye Weißheit frey, doch Wahrheit bleibt der Grund,
ohn welche keine Lust ist richtig und gesund:
Des Cartes hohes Lob zu Franckfurt triumphierend
ward nun auch zugeschickt, ich lese das gebührend
nebst andern wundernde, daß Franckfurt sonderlich
frey die Philosophie so trieb herzhafftiglich.
Sie fähret hurtig fort durch Zweiffeln zu erkunden
die Wahrheit; Nun sie wird doch endlich noch gefunden,
Davon hält sie nicht ab, daß Universität
und dessen Glieder jetzt ersuchen Fremde stät.
Die Früchte zeigt uns jetzt der Actus, den sie feyern.

(Notitia Universitatis Francofurtanae 1707, S. 282 v. Joh. Christoph. Becmann.)

tesius bezeichnen könnte: Der Theologe Conrad Bergius und der Professor der Medizin, Philosophie, Physik und Mathematik, Gerhard de Neufville. Neufville[1]), der in vielen Stücken von der rezipierten Philosophie abwich[2]) und in seinen Werken[3]) viele Probleme ähnlich zu lösen versuchte wie Cartesius, hat indirekt Clauberg und Tobias Andreae angeregt, sich dem Studium der „nova lux“ des Cartesius zu widmen[4]). Als Vertreter der ausgeprägten cartesianischen Scholastik in Bremen verdienen der cartesianische Föderalist Momma und der Philosoph Jo. El. Schwelingius erwähnt zu werden.

In **England** wurde der junge Cartesianismus von den „mystisch-platonischen“ Feinden mit der heimatlichen Philosophie des Hobbes identifiziert.

Trotzdem haben die beiden wichtigsten Gegner des Cartesianismus[5]), Samuel Parker und Rud. Cudworth, nicht geleugnet, daß sie sich in vielen Punkten mit Cartesius verständigen könnten. Cartesius war für sie der „bedeutendste Physiker“. Was sie von Cartesius trennte, war dessen mechanistische Weltanschauung, die sie mit der theologischen Teleologie unvereinbar fanden[6]). Sonst gab Parker zu, daß die cartesische Physik auf richtigen metaphysischen Prinzipien sich aufbaue, und er trug kein Bedenken, die cartesianische Physik Rohaults[7]) zu übersetzen Parkers Theodizee ist im Grunde cartesianisch[8]). Daher konnte die cartesianische Philosophie, die aus Oxford verbannt worden

---

[1]) Über Conr. Bergius siehe S. 122 f.

[2]) „Scholasticorum, quos vocant, non perpetuo haerens vestigiis solidiora quaedam docuerat“. (Clauberg in der Praefatio zu seiner Logik, Opera 767).

[3]) Cosmologia et anthropologia sive physica specialis partes duae principales 1745; Disputatio theologica physica generalis et specialis.

[4]) „multo proniores quam vulgarium scholarum Philosophiae mancipata ingenia ad novam lucem admittendam ambo eramus“ (Clauberg, ib.)

[5]) Im Unterschiede von vielen anderen vor allem J. Gott, Fergusson, Pitcarnus (vgl. bes. dessen „Anatome Cartesianismi“, London 1676), Balovius, Owen, Retofurtius, R. Baxter, Th. Willisius.

[6]) Parker hat seltsamerweise den „Mechanismus“ der cartesianischen Physik mit der Soldatennatur des Cartesius in Verbindung gebracht.

[7]) Tractatus Gallico-Physicus, Paris 1674; Tractatus physicus, Amst. 1691.

[8]) Boullier, a. a. O. II, 497.

war, in Cambridge, wo Parker wirkte, sich erhalten. Für den Fortschritt des Cartesianismus war es außerdem von wesentlicher Bedeutung, daß kein geringerer Gegner der cartesischen Naturphilosophie als Morus sich die Mühe gab, diese vom Vorwurf des Atheismus zu befreien, und daß der Hauptrepräsentant des Cartesianismus in Cambridge, der früher in St. Donay (Flandern) tätig gewesene Franziskaner Antoine le Grand, in einer streng scholastischen Form die Lehre des Cartesius den Forderungen der traditionellen Philosophie anzupassen bestrebt war[1]) und in seiner Polemik gegen Parker eine vornehme Milde walten ließ. Der Canonicus in Windsor, Peter Allinga, lehrte einen milden Cartesianismus („Allingianismus"), der allerdings in Holland Widerspruch erregte.[2]) — Ohne Einfluß ist schließlich auch eine in den maßgebenden philosophischen Kreisen verbreitete Ansicht nicht geblieben, daß das cartesianische System eine große Ähnlichkeit mit den englischen Systemen eines Baco, Locke und Newton habe. Monmorius[3]) weist auf die Verwandtschaft zwischen der Cartesischen und Newtonschen Physik, Duglad Stewart[4]) auf die Übereinstimmung der cartesianischen Psychologie mit derjenigen von Locke und Baco hin.

Eine hervorragende Stellung erlangte die cartesianische Scholastik in **Frankreich**. In den hohen wissenschaftlichen Kreisen, die alle neuen Systeme an sich herantreten ließen und sich mit denselben ruhig auseinandersetzten, herrschte ein vor-

---

[1]) Philosophia vetus e mente Renati des Cartes more scholastico breviter digesta Lond. 1671; Institutiones philosophiae secundum principia Renati des Cartes nova methodo adornata et explicata Lond. 1678.

[2]) Auf die Angriffe Mastrichts in der Schrift: „Novitatum Cartesianarum Gangraena" antwortete Allinga in „Illustrium erotematum tam ex Theologia quam Philosophia decades duodecim". Traj. ad Rh. 1679. Außerdem lag Mastricht in einem ziemlich heftigen Streit mit M. Leydekker. Gegen Leydekkers Fax veritatis, Leiden 1677, schrieb Allinga: Fax dissidii extincta, Amst. 1682; und als Leydekker diese Schrift mit seinem „Apologeticum pro face veritatis" beantwortete, erschien von Allinga ein „Responsum ad hoc Leydecceri apologeticum" (die Antwort findet sich als Anhang zu Allingas Buch: „Vis veritati illata repulsa", Amst. 1682).

[3]) Monmorius, Diss. sur les principes de physique de Mr. de Cartes comparez a ceux des philosophes Anglois.

[4]) Histoire des systèmes philosophiques vol. I.

nehmer liberaler Geist, der auch dem Cartesianismus zugute kam. Peter Segnier, „cancellarius Franciae“, wird von Clauberg[1]) als Protektor des Cartesianismus gefeiert.

Der Hauptvertreter der cartesianischen Scholastik in Frankreich ist unstreitig der vielseitig gelehrte Sekretär der Akademie der Wissenschaften, der Oratorianer Joh. Bapt. Hamel (1624 bis 1706)[2]). Er war eine conciliante Natur; es ist ihm gelungen, Pascal und P. Thomassinus, die Molinisten und Jansenisten zu versöhnen und neue Freunde aus verschiedenen Lagern (den Oratorianer Malebranche, den Jesuiten Levasseur, Gassendi, Huyghens, Nicole, Boyle, Dan. Huet,[3]) für sich zu gewinnen. Darum suchte er den Friedensgeist auch unter die kämpfenden Philosophen zu tragen[4]). Nach seiner innersten Überzeugung waren die Gegensätze in der Tat nicht so schroff, um eine totale

---

[1]) Op. 341.

[2]) Vgl. über ihn: Fontenelle, Éloge de du Hamel (Hist. Acad. de sciences 1706, p. 142); Nicéron, Histoire des homm. illustres de la République des Lettres; Dupin, Bibliothèque des Aut. ecclésiast.; Mémoires de Trévoux, 1702; Journal des savants Février 1707; Nouvelles de la République des Lettres (Juilet 1699—Décembre 1700); Vialard, J. B. Duhamel (Thèse Paris 1884, Luquet, Mémoire sur le rapport de la philos. de Leibniz avec celle de J. B. du Hamel, Clermont 1883); Bernier, de mente humana apud Baptistam du Hamel 1891. — Der erste Band seiner Opera philosophica (Novimb. 1681) enthält drei große Schriften: 1) Astronomia physica, zum erstenmale erschienen Paris 1660; 2) De consensu veteris et novae philosophiae libri quatuor; (zuerst in Paris erschienen 1663 und später noch herausgegeben 1669 u. 1675); der zweite Band umfaßt auch ausführliche Abhandlungen: a) De corporum affectionibus cum manifestis tum occultis libro duo, Paris 1670; b) De mente humana libri quatuor Paris 1672; c) De corpore animato libri quatuor 1673. — Außerdem schrieb er: Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata, Paris 1678 u. öfter Theologia speculativa et practica, Paris 1691; Regiae scientarum Academiae historia, Paris 1698.

[3]) Huet, der ausgesprochene Feind des Cartesius (vgl. seine Censura philosophiae Cartesianae Paris 1689) schreibt von Hamel: quo homine neque meliorem neque candidiorem neque fideliorem vidi quenquam.

[4]) Optandum id esset, ut philosophi facerent aliquem controversiarum modum: nihil enim ab hac scientia bene et liberaliter institutos deterret, quam tumultuantium certamina philosophorum. Vorrede (ratio operis) zu s. Consensus de veteris et novae philos. (Op. 543.)

und dauernde Trennung nach sich zu ziehen.[1]) Man sollte nur darnach trachten, die Philosophie von den unnützen Quisquilien zu reinigen und die blinde Anbetung sowohl des antiken als auch des modernen Denkens aufzugeben[2]). Die Schriften aller Philosophen sollten auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft, das Beste von ihnen beibehalten und die oft scheinbaren Differenzen ausgeglichen werden. Aus diesen eklektischen Prinzipien ergibt sich auch Hamels Stellung zur cartesianischen Philosophie: Philosophiae Cartesianae principia, quanta possumus brevitate et perspicuitate, pertractamus quaeque nobis in hoc genere philosophandi obscuriora videantur, ingenue proponimus.[3]) Er hat die Philosophie seines Landsmannes mehr empfohlen als verworfen: Haec (sc. cartes. Philosophie) sane tenuis a fonte, ex paucis nec intellectu arduis ducta principiis, initium quidem a parvis capit sed provecta longius, pleno jam alveo fluit et plane omnium maximarum artium scientiam complectitur. Quid enim in mechanicis, astronomicis, quid in dioptrica, ut nihil dicam de iis, quae ad medendi scientiam pertinent, intactum relinquit? Occultos naturae motus et leges, summum quoque illius artificium, in rerum magna varietate, distinctione, ortu et intentu adeo diligenter persequitur, ut principia huius philosophiae non tam excogitata, quam inventa videantur. Vera sint, an falsa nescio; certe cum rebus ipsis ita cohaerent, ut alia non esse naturae primordia vel doctissimus quisque facile dejeraret. Vix enim fieri posse putem, ut falsa principia, tam apta sint inter se, et cum rebus ipsis ita consentiant, ut nullius fere affectus ratio ex iis velut fontibus non manet. Hoc sane philosophandi genus a geometrica demonstrandi ratione non abhorret, siquidem a paucis

---

[1]) Eodem omnes (sc. Philosophen) tendunt, quamvis diversas muniant iras, ac demum alii aliis in rebus tractandis excellunt. (Op. 541).

[2]) Mihi propositum est veri reperiendi causa et pro omnibus et contra omnes philosophos dicere. Optima eos philosophandi ratione uti, qui nulli sectae serviliter et superstitiose addicti ex omnibus quod sibi rationi maxime consentaneum videtur, decerpunt et concinne distribuunt. (Praef. zu der Schrift De meteoris et fossilibus). — Für seine eklektischen Tendenzen war ihm Baco ein leuchtendes Vorbild (vgl. die der Schrift „de corporum affectionibus" angehängte „Epist. dedicatoria ad illustr. Colbertum, Galliae regis Conciliarium intimum.")

[3]) Op. 512.

initiis gradatim ad summa pervenit atque ex prioribus probat insequentia. Quodque mihi in Cartesio multum placet, is molesta disputandi subtilitate aliorum opiniones non refellit, sed quid ipse sentiat, citra omnem invidiam proponit, idque ex constitutis principiis deducit, quae prima quidem specie videntur commentitia, sed qui totius operis contextum acriori animo intuebitur, ea saltem verisimilia iudicabit. Haec idcirco de Cartesii philosophia praefatus sum, quod eam a me damnari et invisam quoque haberi nonnulli existimant. Idque ex dialogis, quos non ita pridem in lucem emisi, coniiciunt.[1])

Der Einfluß Hamels machte sich bald geltend. Die Streitigkeiten zwischen den Peripatetikern und Cartesianern auf den Gymnasien haben den Erzbischof Jac. N. Colbert, der in dem „Burgundischen Colleg" zwei Jahre vor einer auserwählten Hörerschaft die moralische Logik, Metaphysik und Physik dozierte,[2]) bewogen, Hamel zur Abfassung eines Kompendiums zu veranlassen, das die bereits in großen Werken publizierten Grundanschauungen Colberts für den Schulgebrauch in nuce enthalten sollte. Mit Geschick entledigte sich Hamel dieses Auftrags und widmete seinen Auszug, der in der 3. Auflage den Titel: Philosophia vetus et nova ad usum scholarum accommodata trägt, dem Erzbischof Colbert. Die Autorität Colberts, der geheimer Rat des Königs war, hat dem Werke Hamels zum Siege verholfen. Die Oratorianer, die wegen ihrer cartesianischen Tendenzen nicht das beste Ansehen beim König genossen, nahmen die Philosophie Colberts, die im Grunde diejenige ihres Ordens-

---

[1]) Diese Worte Opera 656f. widerlegen die Behauptung Bouilliers (a. a. O. I, S. 556) Il est difficile, de déterminer à quelle catégorie des adversaires de Descartes appartient J. B. Duhamel. Ce n'est ni un disciple de Gassendi, ni un peripatécien de l'École, mais un Eclectique qui cherche à concilier Platon avec Aristote, la philosophie ancienne avec la philosophie moderne, pour un former une nouvelle philosophie a l'usage des écoles. Bouillier scheint zu diesem Urteil durch einige dürftige Bemerkungen Bruckers (a. a. O. IV, 760—762) gekommen zu sein. Die Anschauung Bouilliers teilt auch Lasswitz a. a. O. II, 493, der nach seinem Geständnis Hamels Werke selbst nicht gelesen hat und über dessen Philosophie nur nach Brucker berichtet.

[2]) Vgl. Bernier, a. a. O. S. 81f.

mitglieds Hamel war, an und erlangten dadurch die verlorene Gunst des Königs wieder[1]). Aber auch die Oratorianer und die Jesuiten ließen nicht lange auf sich warten. Bouvet führte die Philosophie Hamels in die Schulen von St. Sens ein und gab dafür als Grund dem König an: Duhamel avait paru l'égal de de tous philosophes par la variété et l'étendue des recherches, l'élevation des principes et la netteté de l'argumentation. Il avait emporté sur les autres par l'ordre plus exact de la disposition, l'éxposition plus complète et la réfutation plus péremptoire des objections proposées. Der Rektor der jesuitischen Akademie in St. Caen, Peter Cally, war in seiner Metaphysik abhängig von Hamel; ebenso der einflußreiche Bischof von St. Meaux B. Bossuet in seinen logischen und physischen Traktaten.[2])

Neben Hamel ist als Vertreter der cartesianischen Scholastik in Frankreich noch Andreas Goveanus, Prinzipal in dem Kolleg St. Barbara in Paris zu nennen[3]). Er war ein begeisterter Anhänger Claubergs; seine auf Claubergs Grundlagen aufgebaute Logik hat dann später Roetenbeck in seine „Logica vetus et nova" aufgenommen. Dagegen ist die Behauptung von Thomasius[4]), daß der Jesuit Honoratus Fabri, Professor am Gymnasium zu Lyon, zu den cartesianischen Eklektikern zu rechnen sei, unrichtig. Fabri ist zwar für Cartesianer gehalten worden; um diesen Verdacht zu beseitigen, schrieb er „Epistolae tres de sua hypothesi philosophica" ad P. Ignatium Gastonem Pardesium, eiusdem societatis Jesu[5]). In seinen sonstigen

---

[1]) Lallemand, Histoire de l'Éducation dans l'ancien Oratoire de France, bei Bernier, S. 82.

[2]) Bernier, S. 83 f.

[3]) Nach Jöcher lehrte er zunächst Grammatik, dann Philosophie zu Paris, wurde von dort nach Bordeaux berufen, um das Kollegium von Guieuve zu leiten.

[4]) Introductio in philosophiam aulicam, S. 41. Auch Morhoff a. a. O. II, 115. neigt zu dieser Ansicht.

[5]) In der Einleitung zu der „Epistola prima" schreibt er: Ex Amicorum Literis, non semel at semper aegre inaudivi, me pro Cartesiano passim traduci: displicuit hic rumor, ne quid dissimulem; utpote qui talis audire nolim; tum quia Cartesius, quem alioquin singularis ingenii, geniique hominem fuisse, non diffiteor, multas sententias tradidit, quae a me falsissimae reputantur, ac proinde iis adhaerendum esse, non puto; tum quia

Schriften[1]) zeigt Fabri deutlich, daß er ein begeisterter Peripatetiker war.

Auch **Italien**, wo bekanntlich die Naturphilosophie der Renaissancezeit auf der Höhe war, konnte sich auf die Dauer dem Cartesianismus nicht verschließen. In der Verfolgungszeit der Inquisition hat vor allem Neapel, die Stadt eines Telesius, G. Bruno und Campanella, dem Cartesianismus ihre Tore geöffnet. Der berühmte Cartesianer Michelangelo Fardella, Professor in Padua, den Bouillier[2]) hinlänglich gewürdigt hat, war im Grunde ein cartesianischer Scholastiker. Als Logiker hat er die Einteilung, die Methode und den ganzen Geist der Logik von Port-Royal beibehalten. Obwohl er im 1. Teil seines Hauptwerkes[3]) „mit einer neuen, fruchtbaren Methode das Ideal einer vernünftigen und verbesserten Dialektik" erreichen und „das dreifache Sophisma der Schulen" niederlegen will, so finden wir noch bei ihm, namentlich in der Lehre vom Syllogismus, gute peripatetische Gedanken wiedergegeben. In den Bahnen der cartesianischen Scholastik bewegt sich auch der Professor der Mathematik und Naturphilosophie in St. Brescia, Fortunatus a Brixia. Immerhin berechtigen diese beiden Namen zu der Annahme, daß auch in Italien eine eklektische Stimmung herrschte,

---

turpissimo plagii vitio mihi verteretur, illum auctorem sectari, quem tamen numquam, nisi refellendo, appellavi. Cum autem sat scirem, rumorem illum ab iis hominibus ortum duxisse, ac fuisse sparsum, qui neque Cartesium neque me, qui nec illius Hypotheses, nec meas nugas, uti vocare soleo, callent, et forte nesciunt, quid elucubratum uterque in lucem ediderimus, inde mihi facile persuasum fuit, fore, ut cum Literati homines meas nugas respexissent, et a Cartesii doctrina toto coelo, ut ajunt, discrepare comperissent, inanis ille rumor penitus cessaret, essemque a Literaria illa calumnia satis superque vindicatus. Sed ab eximio quodam divini verbi Praecone amicorum amicissimo, meique amantissimo, coram accepi, a me illud sperari non posse, ac proinde aliud quidpiam remedii accersendum: illud autem prae ceteris utrique in mentem venit et placuit, ut hanc ad te scriberem epistolam in qua breviter ostenderem ac demonstrarem, quantum a Cartesio dissentiam.

[1]) Philosophia universa; Dialogus physicus de motu tenae; Physica; Summula theologiae; Logica analytica; De motu locali corporis; Metaphysica demonstrativa.

[2]) a. a. O. S. 511 ff.

[3]) Universae philosophiae Systema.

der ein Zeitgenosse von Descartes, Franciscus Redus della Crusca, ein Kammerherr des Herzogs von Etrurien, einen beredten Ausdruck gab[1]): laudo omnes sectas philosophorum, et in omnibus invenio plurimas res, quae, ubi denudatae, monstrant veritatem; sed etiam in eis iuvenio multa, quae cum veritate nullum habent consensum. Amo Thaletem, Aristotelem, Democritum, Epicurum, Cartesium; omnes illos principes sectarum Philosophicarum, attamen hoc non fit, ut vellem serviliter iurare in illorum verba, et pro veritate habere omnia illa quae dixerunt, aut scripserunt, sicut quotidie fieri solet.

In der **Schweiz** waren die Bedingungen für eine gedeihliche Entwickelung der cartesianischen Philosophie nicht ganz günstig. Tholuck[2]) teilt einen Brief des Berner Antistes Hummel an Spanheim (im Jahre 1670) mit: „Durch einige Jünglinge[3]) hat sich ein Bericht von jener (cartesianischen) Philosophie auch hierher verbreitet. Wir haben aber dem Rat sogleich vorgestellt, wie gefährlich sie sei". Daß unter diesen Umständen gegen die cartesianische Philosophie ein heißer Kampf geführt wurde, ist erklärlich. Tholuck bemerkt[4]), daß das strengste Verbot wohl im Jahre 1680 in Bern erlassen worden ist, wonach drei Predigern von Bern gestattet wurde, „so oft sie wollen, den Studierenden ihre Manuskripte abzufordern und dieselben durchzugehen". Dem entspricht auch, was Sam. Maresius in der Vorrede zu seiner Schrift[5]) erzählt: „Illustres et magnifici proceres gentis Helvetiae, qua patet Helvetia reformata, ex conconcilio suarum Ecclesiarum et sapientissimorum Theologorum pro constanti suo studio in orthodoxia sarta tecta conservanda ex omnibus suis scholis et ditionibus decreto solemni extermina-

---

[1]) an Laur. Magalotti, bei Sturm, eclectica p. 62.

[2]) a. a. O. II, S. 8f.

[3]) Daß der Verkehr zwischen der Schweiz (namentlich Bern) und den niederländischen Hochschulen immer ein reger war, darüber gibt uns sehr interessante Notizen ein Aufsatz von Alb. H a l l e r: Einiges über die akademisch-theologischen Beziehungen zwischen Bern und den niederländischen Hochschulen im XVII. Jahrhundert (In „Studien en Bijdragen op' t' gebiet der Hist. theol. verzameld door Moll en de Hoop Scheffer" III, 153ff.).

[4]) ib.

[5]) De abusu philosophiae Cartesianae S. 6.

runt Philosophiam Cartesianam". Es scheint aber, daß diese Urteile doch einseitig sind. Wittich[1]) will einige Briefe aus der Schweiz bekommen haben, die gerade das Gegenteil besagen: „De philosophia Cartesiana in Helvetia honestissime iudicari, Cartesium suo loco et honore integrum stare, Tiguri esse philosophum sagacissimum, qui Cartesio prudenter et magno cum fructu publice in institutione utatur. Communi Ecclesiarum consensu nihil contra Cartesianos esse distinctum".

Der Antistes von Schaffhausen dachte, wie Wittich mitteilt, sehr nüchtern über die neue Philosophie: „Philosophis libertatem relinquere philosophandi, quam homines ad coecam oboedientiam damnare". Daß in Bern ein heißer Boden dem Cartesianismus bereitet wurde, daran waren nicht die echten Cartesianer schuld, sondern Leute, welche „praetextu Philosophiae huius periculosas satis assertiones in Theologiam importare sint ausi, nihil tamen eos ex mente Cartesii fecisse". An diese soll der Befehl ergangen sein, entweder ihre Lehren aufzugeben oder die Akademie zu verlassen. Sie sollen ja die Lehre verbreitet haben, daß die Seelen der Frommen nach dem Tode ihren Platz nicht wechselten und vor dem jüngsten Tag und der allgemeinen Auferstehung nicht in den Himmel kommen konnten — eine Lehre, die Cartesius nie verbreitet hatte. Es ist nicht zu verwundern — bemerkt Wittich —, daß der Rat von Bern, der sich um politische, nie aber um philosophische Fragen zu kümmern hatte, sich durch diese falschen Gerüchte hat blenden und zu den schroffen Maßregeln gegen die cartesianische Philosophie bewegen lassen[2]).

---

[1]) Der „philosophus sagacissimus" wird wohl der scharfsinnige Professor Joh. Heinr. Suicerus sein, der sich, obwohl er professionell die griechische Sprache dozierte, emsig mit naturphilosophischen Studien beschäftigte und in seinem „Compendium Physicae Aristotelico-Cartesianae in usum tyronum adornatum" die aristotelisch-peripatetische Naturphilosophie mit der cartesianischen zu vereinigen sich bemühte.

[2]) So wurde dem Professor der Philosophie Dan. Wyss untersagt, bei Strafe der Amtsenthebung die cartesianische Philosophie zu lehren. (Tholuck a. a. O. S. 340). Übrigens gibt Tholuck zu (ib. 350), daß in Genf Rob. Chouet „die Philosophie des Cartesius mit großem Ruf und unter großem Zulauf der Fremden vorgetragen hat".

Die kurze geschichtliche Skizze zeigt hinlänglich, daß der Aristotelismus, resp. die Scholastik, rein äußerlich betrachtet, sich nicht immer in ausgesprochenem Gegensatz gegen den Cartesianismus gestellt haben, und daß nicht bloß von einzelnen Vertretern der Wissenschaft, sondern auch von Universitätsbehörden Versuche gemacht worden sind, beide Richtungen zu vereinigen. Das bedauerliche, wenn auch nicht überall zustandegekommene Scheitern dieser Einheitsbestrebung hat seine Ursache teils in dem Konservatismus der alten Schule, teils in den persönlichen Zwistigkeiten, die, ins leidenschaftliche gestiegen, die Opposition über Gebühr verschärften und sich in ränkespinnende Polemik verrennen mußten. Wo man aber mit rein sachlichen Mitteln zu kämpfen glaubte, war entweder das Vorurteil oder mangelhafte Kenntnis der beiden Systeme daran schuld, wenn alle ruhige Verständigung verhindert oder vereitelt wurde.

Umsomehr muß es uns interessieren, ob die beabsichtigte innere Synthese beider Systeme gelungen ist.

Kapitel III.

Die cartesianische Scholastik in der Philosophie.

Das Grundproblem unserer Scholastiker war ohne Zweifel der Ausgleich der Spannung zwischen dem scholastischen und cartesianischen Erkenntnisideal, zwischen den verschiedenen angewandten Erkenntnismethoden und Erkenntnisquellen. Nach übereinstimmenden Aussagen unserer Denker schöpfte die Scholastik, die vulgaris philosophia, ihre Erkenntnis aus der trüben Quelle der sinnlichen Erfahrung[1]); sie ging von den einzelnen sinnlich gegebenen Objekten aus und mußte notgedrungen zu verschiedenen Wissensprinzipien gelangen. Ihr Erkenntnisideal war die Summation der phänomenalen Einzelerkenntnisse. Cartesius wählte gerade den entgegengesetzten Weg. Die Quelle einer wahren Erkenntnis ist die „evidens ratio"; das aus dieser geschöpfte Wissen ist überall dasselbe, auf wie verschiedene Objekte es immer angewandt wird. Sein Ideal war die Einheit einer Grundwissenschaft; die einzelnen Objekte werden erst aus dem Allgemeinen, durch die evidens ratio gestützten allgemeinen Wissen, das nach Cartesius eben in der Mathematik als Grundwissenschaft sich zusammenfaßt, abgeleitet. — Es mußte natürlich in unseren Denkern in erster Linie die Frage entstehen: Wie lassen sich die besonderen Wissenschaften der Grundwissenschaft einordnen? Zunächst mußte allerdings die Frage erörtert werden: Gibt es überhaupt eine Universalwissenschaft?

§ 1. System der Wissenschaften.

Von der zu seiner Zeit herrschenden Ansicht[2]) durchdrungen, daß für Cartesius, der keine Definition der Philosophie gegeben

---

[1]) Clauberg, Opera pag. 1225.

[2]) vgl. Heereboord, Vorrede zu der „Philosophia naturalis", Amst. 1665.

hatte, die letztere sich in der Naturphilosophie erschöpfte, unternahm Raei eine vergleichende Studie der aristotelischen und cartesianischen Physik und besprach dabei auch ihre Stellung zu den übrigen Disziplinen. Er stand Aristoteles frei gegenüber und hoffte durch Abstreifung der veralteten Schlacken im System des Stagiriten eine Verständigung zwischen diesen beiden großen Geistern herbeizuführen.[1])

Aristoteles hat nach Raei nicht genügend die „Geschichte“ von der „Wissenschaft“ unterschieden, indem er die Erkenntnis der ersten Prinzipien und allgemeinen Wahrheiten (intelligentia primorum principiorum et universalium veritatum), von der doch die Wissenschaft abhängt und durch die erst die wahre kausale Verknüpfung zustandekommt, nur von den Sinnen ableitet und sich in dieser Hinsicht nur auf den „communis sensus“ stützt: „sensus efficit in anima universale“. Die Dinge sind nur „phaenomena secundum speciem in sensu“.[2]) Es finden sich allerdings bei Aristoteles rein „wissenschaftliche“, der cartesianischen Anschauung korrespondierende Naturauffassungen, die von der bloß naturgeschichtlichen Aufzählung der Phänomene himmelweit verschieden sind, da sie ihre Gewißheit auf die Vernunft gründen.[3])

[1]) „Sanare conatus fuerim Aristotelem . . . Itaque cum Renato des Cartes, vere libertatis assertore ac philosophiae instauratore non paucas utiles et scitu dignissimas veritates me cognovisse iudicarem, eam quae Aristotelem autorem habet . . . docendam scirem, cogitanti mihi, qua potissimum via huic voluntati vestrae (sc. der Kuratoren) satisfacerem, in mentem continuo veniebat . . . fieri forte posse ut repudiatis falsis, sepositis dubiis et additis etiam ex rencentiorum inventis, iis quae desiderantur, non contemnendi fructus hauriri inde queant: quod maxime futurum sperabam, si aliqua saltem solidioris philosophiae fundamenta recte ab Aristotele posita deprehenderem.“ Praef. zu dem „Clavis“.

[2]) Besonders begegnet man dieser Anschauung in der aristotelischen Lehre von der Seele, den Meteoren, Schlaf- und Wachzuständen u. s. w. In seinem Sensualismus ist es auch begründet, daß er allen himmlischen Körpern Unzerstörbarkeit und ursachlose ewige Kreisbewegung beilegt. In seinem Sensualismus wurzelt schließlich auch sein Ethnizismus (Ewigkeit der Welt). Clavis, p. 210.

[3]) Dahin gehört die Erkenntnis, daß die Materie eine den Körpern wahrhaft inhärierende Sache ist (tota rei substantia); daß es nur e i n e Ausdehnung der körperlichen Substanz und außerhalb des Körpers kein Vacuum gibt. Es ist auffallend bei Aristoteles, daß die rein intellektuellen

Die Scholastiker haben die Fehler des Aristoteles nicht nur nicht korrigiert, sondern ihn sogar noch mehr „verdunkelt". Ärger noch als er vermischen sie die „historia" der Natur mit der „scientia", sodaß die ganze „vulgäre Physik", sofern sie einige Wahrheiten zu enthalten scheint, nichts anderes ist als „rerum naturalium historia".[1]) Die „insignes veritates Aristotelis" werden von ihnen nicht bloß vernachlässigt, sondern geradezu widerlegt.[2])

Analog den „naturphilosophischen" Entgleisungen ist die scholastische Anschauung von den „logicae notiones"[3]).

Begriffe wie λόγος, λόγος τῆς οὐσίας, τὸ τί τοῦ εἶναι ganz cartesianisch promiscue gebraucht werden mit εἶδος, μορφή, οὐσία, also mit den „rei formae". Die falsche Auffassung des Aristoteles von der Kreisbewegung der Körper wird durch eine andere der cartesianischen vollständig entsprechende (haud secus ac Cartesius) aufgewogen: die Materie kann sich selbst nicht bewegen. Daher muß der Körper von einem andern in Bewegung sich befindlichen in Bewegung gesetzt werden; das erste Prinzip, ja der erste Akt der Bewegung, stammt vom Himmel her, von der materia coelestis; daher kann nach Aristoteles kein Körper in die Ferne wirken — dieselbe Behauptung, die Cartesius aufgestellt hatte a. a. O. S. 203 ff.

[1]) So behandeln sie Dinge, die dem sensus communis ohne weiteres einleuchtend sind z. B. „Das Feuer ist warm." a. a. O. S. 210.

[2]) Z. B. wenn sie lehren, daß die Materie an sich nur eine reine Potenz, daß die Form ein wahrhaft substantielles Ding, jeder Körper ein compositum aus Materie und Form sei. Zur Materie und Form fügen sie noch die Accidenzien hinzu, die ihnen mehr als Modi, ja real sind. Die Quantität ist daher für sie nicht materiae et corporis essentia, sondern ein Accidenz. Entgegen der aristotelischen Lehre legen sie dem locus et spatium Quantität und Ausdehnung bei. Die Qualitäten, die die Logiker patibiles nennen, haben nach den Scholastikern selbständige Existenz, ähnlich wie die potentiae naturales. Das corpus naturale hat die Bewegungsmöglichkeit in sich selbst, womit dann das aristotelische Prinzip offenbar widerlegt wird. Die Scholastik träumt nur von einer imaginaria natura, imaginariae qualitates, die der eigentlichen Körpersubstanz inhärieren, und führt sie nicht auf den himmlischen Einfluß zurück (a. a. O. 211 ff.).

[3]) Hat Aristoteles die „species uniuscuiusque rei" nur als „phaenomena in sensu" betrachtet und daher per analogiam die „logicae nationes in intellectu" zu den „modi considerandi" (λόγοι, rationes), also auch zu den species gerechnet, so haben die Scholastiker die „qualitates sensibiles" in die „res extra sensum subsistentes" umgewandelt und folgerichtig auch die notiones logicae, die sie als „secundae" bezeichneten, zu den realia accidentia gezählt, die im Denken den Begriff eines Dinges begleiten" (a. a. O. 214 f.).

Bei der Gleichsetzung der scholastischen Philosophie mit der aristotelischen und der stillschweigenden Annahme, daß sich jene mit der cartesianischen nicht versöhnen lasse, hielten es die oberflächlichen Beurteiler für erwiesen, daß Aristoteles und Cartesius zwei Antipoden wären, die nichts miteinander gemeinsam hätten. Die scholastische Philosophie ist nach Raei allerdings ein Leichnam, der sich nicht galvanisieren läßt, „nulla arte emendari potest"; und jeder dahingehende Versuch ist irreführend. Anders die aristotelische Philosophie [1]). Man muß nur ihre Prinzipien klar ins Auge fassen. Vor allem ist daran festzuhalten, daß die Vernunft als ein Maßstab der untrüglichen Erkenntnis gelte. Daher ist die „historia naturae", die wir durch die Sinne gewinnen, energischer, als es Aristoteles tat, zu unterscheiden von der scientia. Diese Tendenz hat übrigens auch Aristoteles im Sinne gehabt, wenn er im Anschluß an Plato lehrte, daß die wahre Wissenschaft durch die Vernunft geleitet werde und den Charakter der Notwendigkeit trage. Allerdings hat Aristoteles diesen richtigen Standort wieder verlasssen, da er (II. Poster. Anal. cap. 19) den induktiven, von den Einzeldingen zum Allgemeinen führenden Weg wählte und folglich die „intelligentia primorum principiorum", die zu den universalia gehörten, nicht von der natura in intellectu ableitete, sondern „durch Sinne" gewann. Hierin folgen ihm dann die Scholastiker mit ihrem: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu". Um diesen Irrtum zu vermeiden, muß man den realistischen Universalismus wieder zu Ehren bringen (vere universale secundum intellectum ante multa). Der gemäßigte Realismus (universale in re) und Nominalismus kann es höchstens zu einer opinio bringen, weil sich diese letztlich nur auf den sensus stützte. Nur diejenige Wissenschaft ist die wahre, die nicht durch eine multiplex experientia, sondern nur durch die Idee gewonnen wird; wir setzen die Idee als etwas Früheres und Bekannteres voraus und applizieren sie dann auf die Einzeldinge. Diese Gedanken waren zwar auch dem Aristoteles nicht

---

[1]) Quae cum ita sint, iam olim deprehendi inter genuinam et antiquam Aristotelis nova Renati des Cartes philosophiam, quae etiam in multis antiqua est, tantum discrimen et intervallum non esse, quantum videtur multis. (a. a. O. S. 217).

fremd; sie wurden von ihm stillschweigend für die Wissenschaften *κατ᾽ ἐξοχήν*, die Geometrie, Mathematik und Physik postuliert — ganz im Sinne des cartesianischen Idealismus. Sie sind aber nicht ausdrücklich genug von ihm betont worden, weil er teils die diesbezüglichen wahren Aussagen seiner Vorgänger ignorierte, teils den Sensualismus doch nicht ganz preisgeben wollte. Demnach ist für Raei als die einzig wahre, untrügliche Wissenschaft, die alle Prinzipien der menschlichen Erkenntnis im Sinne des Realismus behandelt, nur die Metaphysik anzusehen, die aber nicht mit der althergebrachten zu verwechseln ist, da sie ja der Physik und allen Wissenschaften, die ihre Objekte und Prinzipien ihr entnehmen, vorangeht. Beruht ferner die Wahrheit der Dinge auf den notiones primae, so hat die hergebrachte „vulgäre“ Logik, die nur mit den notiones secundae arbeitet und vergißt, daß diese als species der notiones primae gelten müssen, keinen wissenschaftlichen Wert. Die wahre philosophische Logik, die „ars recte utendi ratione, dirigens intellectum in cognitione rerum, modus sciendi et perfectissima scientia, quae omnibus aliis imperat ac praescribit objectum suum“, ist also identisch mit der Metaphysik. Hiermit geht Raei bewußt auf Plato zurück, der in dieser scientia (Dialektik), den wahren „Gipfelpunkt und Endzweck“ aller Wissenschaften sah; diese ist, aristotelisch geredet, intelligentia und sapientia, Erkenntnislehre und Metaphysik zugleich. Sie hat den kontemplativen und praktischen Wissenschaften (Theologie, Religion und Jurisprudenz), aber auch den theoretischen (Physik), in denen oft nicht einfache und weniger evidente Begriffe herrschen, ihre Objekte zu geben.[1])

Wir sehen, daß Raei auf Grund der cartesianischen und aristotelischen Vernunftprinzipien zu einer Grundwissenschaft gelangt, die bei der Scholastik seit jeher als die höchste galt. Man könnte nur fragen, warum er nicht auf Grund derselben Prinzipien auf die Mathematik, die cartesianische Grundwissenschaft, gekommen ist. War ja doch nach seiner Überzeugung das *εἶδος* sowohl nach Aristoteles als auch nach Cartesius die unumgängliche Norm und das ausschließliche Prinzip dieser Wissenschaft *κατ᾽ ἐξοχήν*. Konsequent cartesianisch war Joh. Chr. Sturm,

---

[1]) a. a. O. S. 220 ff.

der in seiner Schrift: Universalia Euclidea[1]) die Identität der Metaphysik und Mathematik offen proklamierte. Er hat nachzuweisen versucht, daß alle mathematischen Propositionen des Euclides metaphysischen Charakter tragen „ea omnia, quae de analogis et praepositionibus sciri possunt, quamvis hactenus non nisi de mathematicis rebus demonstrata atque ideo ad mathesin quoque spectare iudicata sint, mere metaphysicis dimanare"[2]). Sturm begründet seine These damit, daß die 35 euklidischen Propositionen, die sich leicht auf 17 reduzieren ließen, als Wahrheitsaussagen nicht bloß über Größen und Zahlenproportionen, sondern auch über alle Arten des Quantitativen sich darstellen lasse. Weil alles das, was von dem Quantitativen gilt, auch von dem Qualitativen ausgesagt werden kann, sind die mathematischen Propositionen Wahrheitsaussagen über alle Arten des Seins, also metaphysisch[3]).

Die Lösung des Problems kann aber nicht befriedigen. Die Kardinalfrage, in welchem Verhältnis dann die einzelnen Wissenschaften zu der Grundwissenschaft stehen, bleibt unbeantwortet. Sturm räumt selbst ein, daß neben dieser „universalen Wissenschaft" die anderen „partiellen" Wissenschaften ihre Selbständigkeit behalten müssen. Er desavouiert geradezu die Richtigkeit seiner Lösung, wenn er zugeben muß, daß z. B. die Moralphilosophie nichts mit den Grundbegriffen der Mathematik und Natur-
losophie, die „generalis mathesis, qua talis" nichts mit den allgemeinen Erkenntnissen der Universalwissenschaft zu tun

---

[1]) Hagae Com. 1651. — Windelband (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 5. Aufl. 1910 S. 333 Anm. 3) führt eine Schrift von Sturm an mit dem Titel „Compendium universalium seu metaphysicae Euclideae" ohne Jahreszahl und sonstige nähere Angabe. Diese Schrift konnte ich trotz eifriger Nachfrage nicht finden. Auch Apinus, (Vitae professorum philos. Acad. Altorphensis) der genau alle Schriften von Sturm registriert, kennt das von Windelband angeführte Buch nicht. Windelbands Zitat ist vermutlich ungenau. Dem Inhalte nach zu urteilen, hat Windelband keine andere Schrift als die von mir oben genannte im Auge gehabt. Sie ist übrigens selten und befindet sich nur in der Universitätsbibliothek Göttingen unter der Signatur: Auct. graec. IV 3951.

[2]) Praef. zu den „Universalia Euclidea".

[3]) „eadem quae de quantis vera sunt, de qualibus quoque demonstrare sumus ausi" (ib.)

habe[1]). Der Ansatz Sturms ist eben nur eine der „wunderlichsten Bemühungen", die zu Leibniz' Zeiten immer wieder auftauchten, eine „wissenschaftliche Universalsprache zu schaffen, die metaphysischen Grundbegriffe und ebenso die logischen Operationen ihrer Verknüpfung nach Art der mathemathischen Zeichensprache durch bestimmte Charaktere auszudrücken"[2]).

Auch Raeis Versuch konnte nicht genügen. Seine „Metaphysik" bedeutet die Preisgabe der Selbständigkeit der einzelnen Wissenschaften; Logik und Physik gehen eigentlich in der Grundwissenschaft auf.

Raeis Schüler und sonst treuer Anhänger[3]), Clauberg, weist diese „Konfusion der Logik" mit anderen Wissenschaften, insbesondere mit der Metaphysik als unrichtig ab[4]). Beide Disziplinen haben zwar gemeinsame Gebiete; es gibt keine „particula ontologiae", die die Logik nicht in Angriff nimmt[5]). Die Metaphysik ist aber ein „habitus principalis", die Logik ein „habitus instrumentalis", der nicht „propter se", sondern, da die Logik die Regeln der Erkenntnis anderen Wissenschaften vorschreibt, um der letzteren willen da ist[6]). Auch die Art, wie die beiden Disziplinen ihre Objekte verarbeiten, ist verschieden. Während der Inhalt der Metaphysik einzig und allein das einfache „objectum contemplationis" das „ens reale" ist, arbeitet die Logik mit 3 Objekten: 1) mit dem Objekt der „tractatio", den „notiones secundae rationales" (Materie, Form, das Ganze, Teil, genus, species) d. h. den von den Sachen abstrahierten Formen, den „communes modi loquendi (cogitandi)"[7]), attributa rerum communissima". 2) dem der „operatio" d. h. dem durch die

[1]) S. 65ff.

[2]) Windelband, a. a. O. S. 333.

[3]) cf. Vorrede zu seiner Physica contracta.

[4]) Er zitiert (de Logicae ab aliis disciplinis, quibus cum vulgo confundi assolet distinctione, Groningen 1646 S. 2.) die Aussage des Aristoteles: ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμης.

[5]) im angeführen Werk, Abschnitt XII.

[6]) opera p. 592: logicam non propter se addisci, sed propter alias disciplinas magis principalis. Die Logik ist nur „manus philosophiae". Nullo fine logica addiscitur, nisi philosophiam et alias reales disciplinas animo apprehendere ac tractare instituamus.

[7]) cf. die Praef. zu der Logik vom Jahre 1654 und die Prolegomena zu der „Ontosophia".

Einzelwissenschaften ihr ad hoc gelieferten Stoff und 3) dem der „informatio ac directio“, d. h. der Vernunft.

In der Bestimmung der Vernunft als Objekt der Logik geht Clauberg bewußt auf die cartesianischen Prinzipien zurück, während er von der aristotelischen, aber auch von der durch Raei bekämpften scholastischen Anschauung abweicht. Soll nämlich die Logik nach Aristoteles wirklich ein *ὄργανον ὀργάνων*, ein instrumentum cognoscendae (rerum) veritatis sein, so wird sie erst dann wissenschaftliche Denkmittel für die Erkenntnis der Wahrheit abgeben, wenn sie sich bemüht, die Leistungsfähigkeit der Vernunft festzustellen, also die Arbeit zu leisten, die Cartesius von der allgemeinen Wissenschaft verlangt. In dieser Hinsicht ist die Logik eine „philosophia rationalis“ [1]). Als solche muß sie den Charakter und die Objekte jeder Erkenntnis untersuchen [2]), die die Vernunft hemmenden Krankheiten der Seele d. h. die Irrtümer, die nach Baco und Cartesius in dem Vorurteile der Jugend ihre Wurzeln haben, beseitigen, wobei es sich selbstverständlich sofort herausstellt, daß die Hauptquelle des Irrtums in der Vermengung der Vernunft mit der sinnlichen imaginatio, des „intelligibile“ mit dem „imaginabile“ zu suchen ist. Die Wahrheit ist nur in dem reinen, der Sinnlichkeit abgewandten Denken zu suchen.

Damit aber ergibt sich für Clauberg ein wichtiges Problem, die nähere Bestimmung der Wahrheit. Er wußte wohl, daß die Scholastik die logische (formale, subjektive) Wahrheit, resp. Gewißheit d. h. die richtige Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat im Urteil von der materialen, objektiven unterschieden hat. Die letztere ist die Übereinstimmung der rein immanenten subjektiven Denkinhalte mit den correlativen, transsubjektiven Wirklichkeitsinhalten. Dieser Unterscheidung bleibt Clauberg

---

[1]) Damit verfolgt aber die Logik nicht bloß einen rein doktrinären Zweck; sie will auch die allgemeine Erkenntnis praktisch anwenden helfen. Als solche ist sie „artificialis“ (opera 778). Als „logica naturalis“ ist und bleibt sie rational (ib.). Im Anschluß an diesen Gedanken hat Goveanus, ars sciendi, S. 303 ff. behauptet, daß die cognitio practica, die moralische und künstlerische Erkenntnis ohne die cognitio speculativa nicht bestehen kann, da sie die Grundnormen für die Gestaltung ihres Objektes, der res a nobis faciendae, der spekulativen Erkenntnis entnehmen muß.

[2]) op. S. 1126 u. 1225 vergl. auch Goveanus a. a. O. S. 179

treu. Die Untersuchung der formalen Wahrheit d. h. die Lösung der Frage, „an subjecti et praedicati nexus aut repugnantia dubia sit"[1]) ist Sache der Logik. Die Prüfung der materialen Wahrheit und die daraus resultierende Gewißheit, qua certa fit mens cognoscentis, cum quid iudicat esse aut non esse absque ullo periculo aut suspicione erroris,[2]) besorgt die „erkenntnistheoretische Metaphysik",[3]) die zu fragen hat, ob in dem subjektiven Denkprozeß die Nötigung vorhanden ist, über denselben hinauszugehen zu der absolut objektiven, auch außerhalb des Denkens existierenden Wirklichkeit.

Wie Clauberg, so sucht auch sein Schüler Goveanus die sicherste Norm der Gewißheit im wahren Denken selbst, in der „rationi intrinsecae ac certae innixa cognitio".[1]) Wenn man auf Empfindungen und Erfahrungen, auf die „facultas intelligendi, ratiocinandi, sensus et experientia" bauen will, so muß man doch die Untrüglichkeit dieser Faktoren, soweit sie dem „Verstandesvermögen" angehört, beweisen, und benutzt daher das wahre Denken als die letzte Appellationsinstanz. So wird das reine Denken zu einer „objektiven" und „induktiven" Ursache, indem es „durch seine eigene Evidenz den Geist zu einem wissenschaftlichen Schluß zwingt und bestimmt."[4]) Mit dieser Schätzung des normativen Denkens weist Goveanus der traditionellen Fassung zum Trotz die Geschäfte der Metaphysik der Logik zu.[5]) Er kehrt also den Grundsatz Raeis[6]) direkt um.

---

[1]) op. S. 898. [2]) opera pag. 102.

[3]) Der Name kommt allerdings nicht vor, auch nicht in der Bestimmtheit, die z. B. bei Calov sich findet. Aber dem Inhalt nach zu urteilen, schwebte diese Disziplin Clauberg vor. Er spricht diese Gedanken aus in seiner Untersuchung: „de cognitione Dei et nostri, quatenus naturali rationis, lumine, secundum veram philosophiam potest comparari, exercitationes centum". op. 591—703.

[4]) Gov. a. a. O. S. 302.

[5]) a. a. O. S. 355: ratione objecti et principiorum omnes disciplinae subordinantur (ut quidam volunt) Metaphysicae, quae agit de Ente in communi eiusque affectionibus, et principia universalissima proponit, explicat et confirmat: nos vero hac ratione Logicae subordinari dicimus, quia de Ente in communi et attributis rerum communissimis in logica agendum est. Nec necesse est aut expedit, quae in illa traduntur alibi repetere, nisi in transitu et ex occasione.

[6]) Vgl. S. 76.

Neben der Logik und „erkenntnistheoretischen Metaphysik" steht die Ontologie als selbständige Wissenschaft, die das streng objektive Sein (ens quatenus ens) zum Gegenstande hat. In den ersten Kapiteln der „Ontosophie" behandelt Clauberg nämlich die Kardinalfrage nach dem Charakter des ens, ein Problem, das die mittelalterliche und protestantische Scholastik bis zum Überdruß beschäftigt hat. Ist das Objekt der Metaphysik das „ens in generalissima significatione", das „omne ens cogitabile et intelligibile" [1]), das „esse obiective", d. h. das Sein „quatenus intellectui obiicitur et ab eo cognoscitur" [2]), dem nicht anderes gegenübergestellt werden kann, oder das „ens in minus lata significatione, quod re vera aliquid est", das also von dem Nichts (non ens) unterschieden wird [3]) oder schließlich das ens „in tertia et minus propria significatione", d. h. die res im strengsten Sinne des Wortes im Unterschied von den Attributen. Nur die letzte Form des Seins, das objektive Sein κατ᾽ ἐξοχήν, kann den Gegenstand der Ontologie bilden. [4]) Damit stellt sich Clauberg auf den Standpunkt der Altaristoteliker, die, um die altobjektive Metaphysik zu wahren, die subjektivistische Auflösung des Seinsbegriffs perhorreszierten. Wenn er die beiden anderen Seinsarten „vorausschickt", so soll dies nur behufs einer klareren Erkenntnis des eigentlichen Seins geschehen. Der wahre Grund liegt aber offenkundig tiefer. Charakteristisch ist die Bemerkung Claubergs: „Inchoaturi universalem philosophiam ab Ente cogitabili, quemadmodum a singulari incipiens prima philosophia nihil prius considerat mente cogitante". Es ist klar, daß er bei diesen Worten an Cartesius denkt, wenn er es selbst auch nicht aus-

---

[1]) a. a. O. S. 583.

[2]) a. a. O. S. 584.

[3]) a. a. O. S. 585.

[4]) Das Sein in der zweiten Bezeichnung ist zwar „reale quid", aber es läßt sich doch unter das intelligible Sein subsumieren; denn das Wesen des „Etwas" ist schließlich nur die non-repugnantia in cogitatione nostra wie auch das ihm, dem „ens positivum" entgegengesetzte „nihil", das als ein trotz seiner „privatio" und „negatio" fixierbares Objekt unseres Denkens, als ein Kontrast- und Grenzwort in Beziehung zu einem „Etwas", einem „ens prima et generalissima significatione" gehört.

drücklich betonte: „Haec prima philosophia sex meditationibus Cartesii continetur. Summam eius etiam Prima pars Principiorum exhibet“ (ibid.). Aber er verheimlicht sich nicht, daß die cartesianische „erkenntnistheoretische Metaphysik“, die prima philosophia mit ihrem subjektiven Ausgang nicht zu seiner objektiven Ontologie paßt: prima philosophia sic dicta non propter universalitatem obiecti, de quo agit; sed quod serio philosophaturus ab ea debeat incipere. Nempe a cognitione suae mentis et dei (ibid.). Clauberg bestätigt in diesem Punkte die Richtigkeit der feinen Beobachtung Natorps[1]), daß wir in Descartes' Lehre Fundamente zur haltbaren Begründung eines erkenntnistheoretischen, nicht ontologischen Rationalismus vor uus haben.

Eine organische Verbindung der „erkenntnistheoretischen Metaphysik“ mit der Ontologie herzustellen, hat Clauberg unterlassen, obwohl der in der cartesianischen Metaphysik erkenntnistheoretisch gewonnene Substanzbegriff ihm als Bindeglied hätte dienen dürfen. Auch seine Schüler wagten, soviel man übersehen kann, diesen Versuch nicht. Man könnte sich wundern, warum sie in diesem Fall den Weg der protestantischen Schulphilosophie, die in Gutke und Calovius ihren Höhepunkt gefunden hat, nicht eingeschlagen haben. Auch diese Scholastik nämlich war der Überzeugung, daß die Metaphysik die Grundwissenschaft sei und den anderen Disziplinen ihre Objekte zuweisen solle. Auch sie fragte bereits, woher die Königin der Wissenschaften ihre eigenen Normen nehmen soll, wenn sie dieselben nicht aus den von ihr beherrschten Wissenschaften gewinnen durfte. Gutke und Calovius fanden diese Quelle in der subjektiven „intelligentia“, welche die ersten Prinzipien auf dem Wege der Abstraktion aus sich herauszustellen vermochte. So wurden der objektiven Metaphysik die subjektiven Hilfswissenschaften, die Gnostologie, d. h. die Wissenschaft von dem Erkennbaren, und die Noologie, d. h. die Wissenschaft von dem „habitus primorum principiorum“ beigeordnet.[2]) — Unsere Scholastiker hätten aber nicht viel gewonnen, wenn sie sich der Anschauung der protestantischen Schulphilosophie angeschlossen hätten. Die von Calovius gegebene

---

[1]) a. a. O. S. 21.

[2]) Weber a. a. O. S. 106.

Lösung hat es ja nicht zu verhindern vermocht, daß die alte Metaphysik in ihrer Selbständigkeit neben ihren beiden Hilfswissenschaften bestehen blieb, geradeso wie die Ontologie Claubergs neben der erkenntnistheoretischen Metaphysik. Ist nämlich der Schwerpunkt wesentlich in die beiden Hilfswissenschaften verlegt, so partizipiert die objektive Metaphysik an der Aufgabe der ersteren fast wie garnichts.[1]) Dazu kommt noch ein anderes wichtiges Moment. Unsere Denker waren der scholastischen Abstraktion völlig abgeneigt. Sie haben sich darin als Söhne der Renaissance gezeigt. Besonders charakteristisch ist die Abhandlung des cartesianischen Scholastikers Roetenbeck: „Cum scientiarum divisione male concrescens abstractio.“ Altdorf 1680.

Die scholastische Welt ist nach Roetenbeck voll von „bewunderungswürdiger und bedauerlicher“ Konfusion. Man weiß nicht, was eigentlich die Philosophie ist, geschweige denn, wie man sie recht einteilen soll. Die weitverbreitetste „divisio secundum triplicem abstractionem“ weicht von der genuin aristotelischen in allen Stücken ab und widerspricht den sonstigen Prinzipien der Scholastiker und der Wahrheit selbst. Denn was ist die wahre abstractio? Nach Aristoteles und seinen Auslegern die nur in der Mathematik vorkommende, distinkte „apprehensio rei alicuius absque altera“. Die Scholastiker haben aber eine subdivisio erfunden und unterscheiden eine abstractio, die wirklich (re ipsa) geschieht, von der bloß gedanklich (mente) vollzogenen.[2]) Die Materie, von der abstrahiert wird, ist nach den Scholastikern nicht der intelligible Stoff, sondern der sensible. Dunkel aber bleibt es bei ihnen, ob der letztere mit dem durch die Sinne wahrnehmbaren Naturkörper identisch sei, sodaß ihm dann nicht bloß die „erste Materie“ als solche, sondern auch die Ausdehnung derselben entgegengesetzt wäre; oder ob diese auf beliebige Naturkörper, sei es sinnliche, sei es nichtsinnliche, auszudehnen wäre, sodaß ihr dann die intelligible „materia prima“, die in sich schon die Quantität und Größe zusammenfaßt, „kontradistinguiert“ wäre; und schließlich, ob die sinnliche Materie auf die ganze „materia

[1]) Weber ibid. u. 107.

[2]) Die Objekte der Metaphysik werden von Aristoteles nicht durch Abstraktion (ἀφαίρεσις), sondern durch die von ihr total verschiedene Separation (χώρησις), die allerdings nur gedanklich fixierbar ist, gewonnen.

prima" auszudehnen sei, sodaß die ihr entgegengesetzte intelligible Materie nur durch den Begriff der Größe charakterisiert wäre. Die Mehrzahl der Scholastiker — namentlich die Conimbricenses — schien der ersteren Auffassung zu huldigen. Es ergaben sich dann für sie drei Arten von Abstraktionen: 1. Die in der Physik gebräuchliche, bei der man von der materia secunda (singularis)[1]) und zwar nur gedanklich (ratione)[2]) absieht; die Physik kann als Wissenschaft sich nur mit dem Allgemeinen befassen. 2. Die in den mathematischen Wissenschaften angewandte Abstraktion, wenn man sowohl von der prima als auch der secunda materia gedanklich absieht.[3]) 3. Die in der Metaphysik vollzogene Abstraktion, wo man nicht bloß formal, „per mentem", sondern de facto von beiden Materien abstrahiert.[4])

An diesem Abstraktionsverfahren hat Roetenbeck folgendes auszusetzen:

1. Die Physik abstrahiert zwar von der materia singularis, quatenus singularis; aber nicht quatenus materia; diese Abstraktion ist übrigens der Physik mit anderen Wissenschaften gemeinsam, was schon von Aristoteles und besonneneren Scholastikern nicht in Abrede gestellt wurde. 2. Unter die soge-

---

[1]) Der Ausdruck materia prima ist in der Scholastik ziemlich variabel. Die Scholastik unserer Periode hat sie fast übereinstimmend definiert: „Materia ... secunda est materia uniuscuiusque corporis Physici singularis. cum vero omnis materia corporum singularium in eo conveniat, ut singula corpora ex ea constituantur, tamquam ex parte componente et subjecto formarum, fit, ut communis haec natura et ratio materiarum singularium a corporibus singulos per mentem abstracta et concepta dicatur materia prima.

[2]) Unter den „abstracta ratione" sind also Objekte zu verstehen, die ihrem formalen Begriff nach zwar die materia sensibilis singularis einschließen und ohne diese nicht existieren, wohl aber ohne diese begriffen und bestimmt werden können. Nach Petrus Musaeus (inst. metaph. Cap. I § 15) betrachtet die Physik den Menschen nicht als Einzelwesen, obwohl dieser als solches aus dem Zusammenhang der Einzeldinge nicht herausgegriffen werden kann, sondern nur als Kollektivum.

[3]) Derartig abstrahierte Objekte sind alle geometrischen Formen, die allerdings an sich ohne die sinnliche Materie nicht existieren können. (Vgl. Musaeus a. a. O. Stahl, Disc. ad Tab. I 35.)

[4]) Die abstrahierten Objekte der Metaphysik: Gott, Substanz und Accidenz können als ohne jede Art von Materie existierend gedacht werden.

nannte mathematische Abstraktion lassen sich die „gemischten“ mathematischen Wissenschaften, wie die Optik, Geographie, Astrologie, Musik (!) nicht einordnen, weil die Quantität ihrer Objekte (sichtbare Linie, Schall, Sterne) ohne die sinnliche Materie nicht denkbar ist. Andererseits sind die Objekte der reinen Mathematik nicht bloß formal, sondern real abgezogen. Man kann sich ganz gut vorstellen, daß ein mathematisches Dreieck existiert; denn zu seiner Existenz ist die sensibilitas nicht unbedingt notwendig. Das Objekt der Arithmetik, die Zahl, ist nicht bloß formal, sondern auch real abstrahiert, weil es eine „Affektion“ des Seins, nicht aber der Materie ist[1]. Die arithmetische Abstraktion, wie sie die Scholastiker postulieren, widerspricht schließlich der aristotelischen Lehre, wonach die Zahl nur ein Correlat der Materie bildet[2]. 3. Die metaphysische Abstraktion ist ein Unding; denn, da ihre Objekte, wie Aristoteles richtig erkannt hatte, real (per essentiam) von einander getrennt sind, brauchen sie nicht noch einmal (per indifferentiam oder permissive) abstrahiert zu werden.

So bleibt nach Roetenbeck als die einzige Möglichkeit die Einteilung der Wissenschaften nach der Zahl der Substanzen, wie sie Aristoteles beabsichtigt hatte. Allerdings darf man sich nicht verhehlen, daß hier Aristoteles auch versagt, indem er es unterläßt, die Zahl näher zu bestimmen. Leider versagt hier auch Roetenbeck, der diese Aufgabe auf eine „commodior occasio“ verschiebt. Er läßt nur die Möglichkeit durchblicken, daß in den sub 1—3 angeführten Thesen Wurzeln einer Akkommodation an die Descartes'sche Auffassung vorliegen.

Das zähe Festhalten an der objektiven scholastischen Ontologie, die durch die konsequent durchgeführte erkenntnistheoretische Metaphysik eigentlich ihre ganze Bedeutung verloren hatte, ist ein Beleg dafür, daß Clauberg und seine Schüler nicht reine Cartesianer, sondern cartesianische Scholastiker waren. Ein reiner Cartesianer hätte überdies die mathematische Methode des Meisters auf allen Gebieten des Wissens durchzuführen versucht; Clauberg weist aber jedes principium cognitionis durch

---

[1]) Vergl. auch Sturm: Praefatio zu den Universalia Euclidea.

[2]) Vgl. Fellwinger in seinen Adnexionen zu der Metaphysik Soners.

„mathematische Demonstrationen“ ab mit einer staunenswerten Bemerkung, daß dies Verfahren nicht cartesianisch sei[1]).

Die Erscheinungsformen des objektiven Seins hat die Naturphilosophie (scientia naturalis) zu beschreiben[2]). Sie ist aber darum kein Teil der Metaphysik. Sie folgt einer anderen Wissensnorm als diese. Wenn es wahr ist, so argumentiert Sturm[3]), daß für die wahre Erkenntnis der Naturdinge nicht bloß die „experimentelle“, auf sinnliche Erfahrung sich stützende Beschreibung der letzteren, sondern auch eine „wissenschaftliche“ Feststellung der Ursachenverkettung der Phänomene notwendig ist, so darf man nicht die Alternative stellen, daß als Norm der naturwissenschaftlichen Untersuchung entweder bloß die Sinne, oder nur die Vernunft zu nehmen sei; dazu ist vielmehr die mit den Seinen verbundene Vernunft ausreichend. Damit hat Sturm besser als Raci die wahre Meinung des Cartesius getroffen, der die strenge Trennung von intellectio und imaginatio nie hat durchführen wollen, indem er die letztere als eine Applikation der erkennenden Fähigkeit auf den Körper betrachtete und die Wahrnehmung d. h. „den Zusammenhang der Wahrnehmung in eine Einheit unter Gesetzen“ zur Norm für die Konstituierung der empirischen Realität machen wollte. Damit glaubte Sturm einen Mittelweg zwischen dem Sensualismus der Scholastik und dem extremen Idealismus der „modernen“ radikalen Cartesianer gefunden zu haben.

Ähnlich äußert sich später Rossijn, Professor der Philosophie in Harderwijk (später in Utrecht), den man wohl zu den „modernsten“ cartesianischen Scholastikern rechnen darf[4]). Nach Rossijn muß man mit allen Hypothesen, mit spekulativ-metaphysischen Denkmitteln in der Physik aufräumen. Die Operationen mit unbekannten Ursachen, durch die die Scholastik trotz ihres Sensualismus berüchtigt geworden ist, wirken geradezu verheerend auf die voraussetzungslose Erforschung der „nächstliegenden“ Verbindung der Naturphänomene mit den Tätigkeiten der Körper.

---

[1]) op. 999.

[2]) Universalia Euclidea, S. 65.

[3]) Physica electiva, praef.

[4]) vergl. seine Schrift: oratio de scientiis philosophicis ex veritate aestimandis. Utrecht 1775,

Die Normen der wahren Physik sind (rein cartesianisch) die Erfahrung und die Mathematik. Sie beide muß der Physiker in dem Sinne in Anspruch nehmen, daß er „nichts als wahr und sicher anerkennt, was sich nicht auf die beiden oder wenigstens auf eine von ihnen stützt“[1]).

Bei dem Suchen nach einer Universalwissenschaft machen die cartesianischen Scholastiker eine Art Irrfahrt des Geistes durch. Sie wollen eine einheitliche Wissenschaft; sie fliehen aber dieselbe, da sie die Selbständigkeit der anderen Wissenschaften zu vernichten drohte. Was sie erreicht haben, sind im Grunde nur zwei Denkmittel für die Abgrenzung der Wissenschaften: 1. Die verschiedene Wissensnorm. Als diese gilt für die Logik, „erkenntnistheoretische Metaphysik“ und Ontologie die reine Vernunft, während für die Naturphilosophie neben dieser noch die Erfahrung beansprucht wird. 2. Die Verschiedenheit der Wissensobjekte.[2]) Die Logik hat es mit der formalen Subjektivität zu tun, die erkenntnistheoretische Metaphysik mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der subjektiven und objektiven Wirklichkeit, die Metaphysik (Ontologie) mit dem Sein als solchem ohne Rücksicht auf die Natur seiner einzelnen „species“. Die letzteren, die Erscheinungsformen und Gestaltungen des objektiven Seins in Natur und Geist, haben die Physik (physica naturalis, scientia naturalis, philosophia naturalis) mit ihren „unteren“ Wissenschaften (Astronomie, Geographie, Meteorologie, Zoologie, Anthropologie usw.) und die Moral (philosophia moralis) zu beschreiben. Dabei ist es bemerkenswert, daß in der Logik die reine Vernunft gleichzeitig als Norm und als Objekt behandelt wird. Nach dem S. 7 und 29 Bemerkten kommen für uns als Wissenschaften der cartesianischen Scholastik nur die Logik, die „erkenntnistheoretische Metaphysik“ und die Naturphilosophie in Betracht.

§ 2. Versuch einer Synthese des Cartesianismus und Aristotelismus in der Logik.

Fast allgemein herrschte bis vor kurzem die Ansicht, daß die Logik von Port-Royal die erste uns bekannte cartesianische

[1]) a. a. O., S. 41.

[2]) vgl. dazu Sturm, Univ. Euclid. 65 ff.

Logik ist. Als H. Müller in seiner bereits erwähnten, lange nicht erschöpfenden Monographie den eigenartigen Geist Claubergs beleuchtet hatte, glaubte man in des letzteren „Logica" den ersten Entwurf einer rein cartesianischen Logik gefunden zu haben, während dann die Logik von Port-Royal für ein auf aristotelisch-cartesianischer Synthese ausgearbeitetes logisches Handbuch galt.

Vor Clauberg hat aber bereits Jacques du Roure eine auf cartesianischen Prinzipien aufgebaute Logik veröffentlicht, die Clauberg selbst als „Logica Cartesiana" anführt.[1]) In der Tat ist diese keine Logik, sondern eine Sammlung von allgemeinen methodischen Anweisungen, die größtenteils den Schriften des Cartesius entnommen sind. Die Bedeutung des Cartesius für die Logik läßt sich nach Roure kurz zusammenfassen: 1) Er lehrt, wie man sich vorzubereiten hat, um in den Geist der Wissenschaften einzudringen und sich die wahre Redekunst anzueignen. Um das zu erreichen, muß man zunächst wissen, was die wahre Wissenschaft sei, und wie man die die Erkenntnis hindernden Vorurteile beseitigen kann. 2) Die 4 bekannten cartesianischen Grundlagen sind zur Aneignung des wahren Wissens nötig[2]); sie müssen nur richtig in den einzelnen Wissenschaften, namentlich in der Philosophie und Medizin, angewandt werden.

Dieser Entwurf konnte aber den aristotelisch geschulten cartesianischen Denkern nicht genügen. Clauberg war sich bewußt, daß die 4 cartesianischen Grundregeln zur völligen Ausgestaltung eines logischen Systems nicht ausreichten. Die Anregung zur Ausarbeitung einer neuen Logik geht allerdings von seinem Lehrer Tobias Andreae aus, dessen Gedanken Clauberg teilweise wörtlich in seine „Defensio Cartesiana" und den ersten Teil seiner Logik[3]) übernommen hat.

Eine unmittelbare Veranlassung dazu hat Clauberg die Pole-

[1]) Mir liegt eine holländische Übersetzung des französischen Originals vor: Cartesiaansch Redekonst gedrokken uit den Schriften van Renatus des Cartes, übersetzt von J. H. Glasemaker.

[2]) Die Vorzüge der cartesianischen Regeln hebt etwas überschwenglich später M. Chr. Breithaupt, „De tribus logicae instauratoribus, Ramo, Verulamio et Cartesio" hervor.

[3]) Und zwar schon in die erste Auflage derselben. Das Jahr dieser ersten Auflage war bisher unbekannt. Hermann Müller sagt mit Recht, (a. a. O. S. 9) daß Überwegs Angabe, wonach die Logik 1656 erschienen

mik gegeben, mit der die Gegner das Cartesius gegen dessen prinzipielle Stellung zu der peripatetischen Logik aufgetreten sind.

Clauberg verteidigt seinen Meister ruhig und sachlich, ohne für dessen Fehler blind zu sein. Cartesius wäre es nicht eingefallen, die ganze herkömmliche Logik zu verwerfen, wie seine Gegner, vor allem Cyr. Lentulus, behauptet haben. Er hätte sonst seine 4 Regeln nicht aufgestellt. Die Logik, die Cartesius in den Schulen gelernt hatte, paßte allerdings nicht nach Clauberg zu der Erfindungsmethode der Cartesius. Denn die Formen des Syllogismus können uns das, was wir noch nicht wissen, nicht beibringen; sie können uns höchstens das, was wir schon wissen, auslegen (exponere). Trotzdem wollte Cartesius die Bedeutung des Syllogismus keineswegs schmälern: er hat nur einige mit seiner Methode nicht übereinstimmende „praecepta" des Syllogismus beseitigt und damit das getan, was bereits vor ihm besonnene Logiker der peripatetischen Schule im Sinn hatten. Diese haben vielfach über die Menge der syllogistischen Regeln geklagt.[1] Cartesius bemerkt ausdrücklich, daß er die syllogistischen Formen nicht von vornherein verwerfe; er selbst hätte sich derselben öfter bedient. Wenn er in seiner bekannten „Epistola ad Voetium" die Logik bekämpft, so meint er damit nicht die ganze Logik, sondern nur einen Teil derselben, die Dialektik, die sich bloß mit Disputationen und den „loci topici" beschäftigte.[2] Car-

---

sei, sich schwerlich auf die erste Auflage derselben beziehen kann. Müller vermutet mit Recht, daß die erste Ausgabe vor das Jahr 1656 fallen muß. Wir können das Jahr näher angeben: die Logik ist zum ersten Male 1654 in Amsterdam erschienen unter dem Titel: Johannis Claubergi Logica vetus et nova quadripartita. Das Exemplar befindet sich in der Halleschen Waisenhausbibliothek unter der Signatur 178 G. 6.

[1]) So Rodericus de Arriaga bei der Besprechung der reductio syllogistica in der Vorrede zu seiner Logik. Burgersdijck äußert sich (vergl. Vorrede zu seiner Logik) ganz klar: libri topici sunt quidem varia eruditione multisque utilissimis ac necessariis praeceptionibus referti: sed habent tamen plura superflua. Ähnlich Danhauer (Idea boni disputatoris, c. II art 2 § 23): scholastici nimium tudicullam expoliendi sibimet ultro labores inutiles fecerunt. Ebenfalls Horneius, Fonseca, Mendoza.

[2]) Dieser Ansicht ist auch Tobias Andreae (a. a. O. I, 187), von dem offenbar Clauberg hier abhängig ist: Non artem logicam veram, non Peripateticam, sed Dialecticam, eamque non quamvis, sed sophisticam, cuius

tesius weicht hierin prinzipiell nicht von Aristoteles und seinen Interpreten ab.[1])

War nun die Methode Descartes' rein subjektiv, d. h. ververfolgte er bei allem seinem Denken vornehmlich den Zweck, seine eigenen Gedanken zu prüfen, so war es ihm nach Clauberg nur um die „genetische" Logik zu tun, die „die Vernunft zur rechten Bildung oder Synthese eigener Gedanken geleitet" [2]), im Unterschied von der analytischen Logik, die sich die kritische Zergliederung fremder Gedanken angelegen sein läßt.

---

ope olim sophistae nullam solidam scientiam habentes de qualibet re copiose disserebant. Es war dies nach Andreae die von dem Eleaten Zeno entdeckte, von Eubulides von Milet und dem Stoiker Chrysipp cultivierte Dialektik, sodann die Rhetorik des Empedokles, die von Protagoras dem Abderiten weiter gepflegt und allmählich in die Dienste des Atheismus gestellt worden ist. Cartesius war es, sagt Andreae, zuwider, daß diese „infantiles paralogismi" in der syllogistischen Form für ein „principium demonstrandi" ausgegeben wurden; sie haben die Vernunft garnicht veredelt, sondern geradezu verdorben (a. a. O. I, 525).

[1]) Vgl. Conradus Horneius, Principium hist. log., Jacobus Martini, Discuss. Ramist. lib. 1, cap. 1, quaest. 3. bei Clauberg a. a. O. Aristoteles unterscheidet die analytische, demonstrative und wissenschaftliche Logik, die er in seiner späteren Analytik beachtet, von der populären, disputatorischen Dialektik seiner topischen Bücher. Ihm folgen neuere Peripatetiker. Burgersdijck schreibt in der Vorrede zu seiner Logik: „In Topicis traduntur praecepta disputandi ex iis, quae revera sunt probabilia. In Analyticis traditur ratio disputandi seria veramque scientiam adipiscendi. Hinc est quod saepe analyticum disputandi artificium Topico ad eum modum opponitur, quo accurata quaelibet opponi solent iis, quae tantum leviter adumbrata sunt." Der Lehrer Claubergs, Joh. Willius, hielt (in seiner Introductio ad artificium disputandi, cap. 12) die „argumenta dialectica sive topica" ganz im aristotelischen Sinne für sophistisch und nutzlos. Cornelius Martini, der große Gegner des Ramus, schaltete wie Descartes die „Wissenschaft der dialektischen Argumente" als sophistisch und unaristotelisch aus, da auf den topischen Prinzipien keine „sichere" Wissenschaft sich aufbauen kann. (Disput. secunda adversus Ramistas th. 87 ff.) Mit Martini stimmt Dannhauer (a. a. O. sect. 1 act. 4) überein. Nach ihm führen die allgemeinen Principien der aristotelischen Topik zur „falsitas", höchstens nur zur „opinio", keineswegs aber zu einer „evidens scientia": Constat non debuisse Aristotelem accurate tum dialecticum tum sophisticum opus persequi. — Doctrina analytica solam veram logicam absolvit. (Bei Clauberg Op. S. 975.)

[2]) „Quae intellectum dirigit ad rectam formationem seu *σύνθεσιν* suarum cogitationum."

Da die bekannten 4 Grundregeln Descartes „das subjektive Verhalten des Denkenden als solches betreffen", so war es natürlich, daß Clauberg in seine „genetische" Logik jene verarbeitet hat, wenn er auch, offenbar im Anschluß an Baco[1]) und Tob. Andreae, als Einteilungsgrund die Hauptfunktionen der Vernunft: Perzeption, Urteil und Gedächtnis benutzt. Er geht bei dieser Gruppierung des logischen Materials von der Voraussetzung aus, daß die Erkenntnis der Wahrheit, die eben das Ziel der logischen Untersuchungen ist[2]), in drei Stufen sich fortbewege. Auf der ersten Stufe[3]) lernt man „klar und distinkt begreifen". Zunächst muß der einfachste Begriff einer Sache festgestellt werden. Dies geschieht, wenn man klar und distinkt einfache Ideen von den zusammengesetzten (hinzugekommenen), wahre von falschen unterscheidet. Das beste Mittel dazu ist die „attentio". Soll diese dauernd erhalten werden, ist eine successive logische Kleinarbeit unumgänglich; nämlich die „reductio rei ad classem suam" (Pars I, cap. IV) attributorum consideratio (cap. V), singularis et universalis distinctio (cap. VII), definitio (cap. VIII), divisio (cap. IX) und namentlich der „ordo" (cap. X), wobei der „ordo analyticus" vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Zweck zu den Mitteln fortschreitet, während der synthetische ordo den ungelehrten Weg wählt. — Die zweite Stufe der Erkenntnis ist das Urteilen[4]). Die durch „perceptio praevia" gewonnenen distinkten „themata simplicia" werden mittelst einer „collectio" zu „axiomata". Bei diesen kommt es hauptsächlich auf die Verbindung von Subjekt und Prädikat der Aussage an. Über die Richtigkeit der vollzogenen Verbindung entscheidet die „subjektive Gewißheit", (cap. XIII) die immer auf ihre Relation zu der höchsten objektiven Vernunftwahrheit und auf ihre Evidenz geprüft wird. Die beiden Formen der Urteilsbildung (argumentatio) sind die Induktion, die „argumentatio a particulari ad universale", entsprechend dem „ordo analyticus" der Begiffsbildung (cap. XV) und der additio in Mathematik, und der

---

[1]) Vgl. Buddeus, Praefatio zu der „Ars logica sive ars cogitandi 1718".
[2]) Op. 779.
[3]) Op. 785—799.
[4]) Op. 799—814.

Syllogismus, die „argumentatio ab universali ad particulare", entsprechend dem ordo syntheticus und der mathematischen Subtraction (cap. XVI und XVII). In der Lehre vom Syllogismus behält Clauberg die aristotelischen Figuren mit ihren 14 modi ungeprüft bei. Der 3. Teil der genetischen Logik[1]) gibt nun eine kurze Anweisung, wie man auf der höchsten Stufe der Erkenntnis Begriffe und Urteile im Gedächtnis behalten kann.

Indessen die „Genetik" ist noch nicht die ganze Logik. Das wußte Clauberg und, wie er bemerkt, auch sein Meister wohl: „Cartesium non velle quatuor illa praecepta toti reipublicae literariae ad quoscunque Logicae universae fines assequendos sufficere, sed duntaxat ad scopum quem animo destinaverat"[2]). Clauberg erkannte ferner, daß die Nichtbeachtung der sogenannten „analytischen" Logik kein geringer Fehler des Cartesius war. Er glaubt daher über die Grenzen seines Meisters hinausgehen zu müssen.

Hat nämlich die Logik den Zweck, der Erkenntnis der Wahrheit zu dienen und die Irrtümer zu beseitigen, so kann sie ihr Ziel nur dann erreichen, wenn sie den Denkenden anleitet nicht bloß seine eigenen, sondern auch fremde, bereits abgeschlossene Gedanken (cogitatione formatae) auf ihren Wahrheitsgehalt zu untersuchen. Zwar muß man an sich der genetischen Logik vor der analytischen den Vorzug geben, da die „compositio" der „resolutio" vorangeht und es viel wichtiger ist, seine eigenen Gedanken zu prüfen, um dadurch einen Maßstab für die Beurteilung der fremden Gedankenkomplexe zu gewinnen. Es haben aber schon manche Logiker den Zweifel nicht unterdrücken können, daß die rein subjektiven logischen Gesetze zur Analyse eines fertigen „dictum oder scriptum" nicht ausreichen. Die analytische Logik ist daher der genetischen völlig coordiniert.

Als Objekt der logischen Bearbeitung sind aber nicht bloß Gedanken, sondern auch deren Ausdruck, die „oratio" zu betrachten. Somit ergibt sich notwendig eine Subdivision: 1. die „logica genetica stricte dicta" hat es mit der inneren Rede (sermo internus = Ge-

---

[1]) Op. 815 f.

[2]) Op. 998.

danken), die hermeneutica genetica mit dem „sermo externus“ (oratio) zu tun[1]). Die letztere Disziplin ist aber mit der traditionellen Rhetorik und Grammatik nicht identisch. Während nämlich das Objekt der Grammatik der äußere „sermo tum formandus tum efferendus, Gegenstand der Rhetorik aber die mit Tropen und Figuren auszugestaltende“ Rede ist, hat die logische Hermeneutik nur die Aufgabe, die durch die logica genetica fixierten Begriffe zu interpretieren und sie den anderen denkenden Subjekten klar zu machen. Indem Clauberg so scharf — wie er selbstbewußt sagt, zum erstenmal in der Geschichte der Logik — die Hermeneutik gegen die Rhetorik abgrenzt und die Rhetorik aus dem Gebiet der Logik völlig ausscheidet, trennt er sich von dem namentlich im Humanismus und Ramismus herrschenden Rhetorismus[2]), mit dem ihn sonst die Vorliebe für die „Praxis“ verbindet. 2. Die analytische Logik hat als „hermeneutica analytica“ den wahren Sinn der äußeren Rede zu finden, als „analytica stricte dicta“ die „Affektionen“ der inneren Rede, die Unterscheidung zwischen confusen und distinkten Gedanken, zwischen Thema und Argument zu bestimmen.

Schon diese Einteilung beweist, daß die Behauptung, Clauberg wäre nur ein Nachbeter und systematischer Interpret der cartesianischen Gedanken gewesen, unrichtig ist. Er selbst war anderer Meinung[3]). Er verhehlt sich auch nicht, daß seine Forderung, die Hermeneutik in der Logik zu behandeln, seinem Zeitalter neu war; er ist sich aber bewußt, damit einen alten Fehler der bisherigen Logik beseitigt zu haben. Denn die „artes“, die sich bis jetzt mit der Auslegung beschäftigt haben, die Grammatik, Rhetorik und Lexikologie, waren nach Clauberg nicht imstande, den wahren Sinn der dunklen Rede zu finden. Die Theologie und Jurisprudenz, die sich nur ad hoc der Auslegungskunst bedienten (jene in dem locus de scriptura sacra, diese in ihrer Propädeutik zur richtigen Anwendung der Gesetze)

---

[1]) Op. 780.

[2]) vgl. Prantl, in d. Sitzungsber. d. kön. bayer. Akademie der Wissenschaften 1878, Bd. II, S. 158 ff.

[3]) vgl. Anm. 2 S. 92; dazu noch die Äußerung Claubergs (Op. 998): Cartesius logicam, quam vocari analyticam, tamquam a suo instituto alienam aliis reliquent.

haben zwar einige Auslegungsmethoden geschaffen; diese konnten aber nur in der betreffenden Disziplin Anwendung finden. Allgemeine, für alle Wissenschaften geltende Regeln kann **nur** die Logik herausarbeiten. Denn jede Auslegungsart ist schließlich nur eine „Art und Weise, den wahren Sinn irgend einer Aussage zu erkennen[1]). Jede Art von Erkenntnis des Wahren gehört, wie wir gesehen haben, in den Bereich der Logik, des *τρόπος ἐπιστήμης*. Die Alten haben die Hermeneutik überhaupt vernachlässigt; selbst Aristoteles hat nur „schattenhafte Umrisse" in seinem Buch *περὶ ἑρμηνείας* gegeben. Unsere Zeit, meint Clauberg, braucht aber eine ausführliche wissenschaftliche Hermeneutik.

Nach der modernen Wertschätzung liegt aber die Bedeutung der Clauberg'schen Logik vornehmlich in ihrem ersten und letzten Teil. Beide Teile sind unmittelbar aufeinander bezogen[2]). In der analytischen Logik werden „Begriffe, Definitionen, Gedankenordnung, Urteile, Aussagen, Fragestellungen, Beweisführungen und Disputationen unter dem Gesichtspunkt der echten Vernunft beurteilt". Die analytische Logik hat zu fragen, wie die „in der Rede geäußerten" Gedanken eines Anderen sich zu den genetischen Regeln verhalten und ob die in verschiedenen Disziplinen angewandten Disziplinen wirklich der logischen Warheit entsprechen[2]). Dadurch verläßt Clauberg die althergebrachte Art, die Wissenschaften per meras definitiones et divisiones zu behandeln und schlägt neue, der menschlichen Natur mehr zusagende, einfache Wege ein. Er ersetzt damit die alte Topik und Dialektik und zwar, wie er von seinem[3]) Gesichtspunkt aus richtig bemerkt, ganz im Sinne von Aristoteles. In der engen Verbindung der Analytik mit der Genetik ist die Synthese der aristotelischen und cartesianischen Logik vollzogen. —

Handelt es sich in der „analytischen Logik" nur um eine praktische Verwendung der in der Genetik entwickelten (theoretischen) Prinzipien des wahren Denkens, so ist auch die scheinbar widerspruchsvolle Zweckbestimmung der logischen

---

[1]) Op. 781.

[2]) vgl. bes. Op. 872—878, 891.

[3]) siehe oben S. 90.

Funktionen, der wir bei Clauberg begegnen, verständlich. Das eine Mal charakterisiert Clauberg die Logik als die „philosophia rationalis“[1]), das andere Mal als „habitus instrumentalis“[2]), als „ars“, die als solche nicht zu der Philosophie gehört. Jene Zweckbestimmung paßt auf die „Genetik“, diese auf die „analytische Logik“. Beides aber entspricht dem Ziel, das auch die moderne Logik verfolgt. Denn auch für diese setzt sich das Verfahren der logischen Untersuchung aus zwei Teilen zusammen: der erste ist eine „psychologisch beschreibende Analyse des wirklichen Denkens,“ der zweite „eine auf das Ergebnis der Analyse gerichtete kritische Beurteilung“.

Durch seine Einteilung der Logik hat Clauberg die Fehler der traditionellen Logik vermieden. Diese hat vor allem die Objekte der genetischen und analytischen Funktionen confundiert. Obwohl „nach dem allgemeinen Urteil“ die Fehlschlüsse betrachtet werden müssen „non ut illae fiant in genesi, sed ut factae deprehendantur in analysi et caveantur“, so fügte die traditionelle Logik dennoch zu der Lehre vom Syllogismus, die in der Genetik behandelt werden muß, die Lehre vom sophisma hinzu, die doch in die Analytik gehört. Die Funktionen des „sermo internus“ verwechselte man mit denjenigen des „sermo externus“, wenn man nach der Kategorie der Quantität das „Axiom“ eingeteilt hat in „universale, particulare, indefinitum et singulare“, während doch die beiden ersten Glieder zum „sermo internus“, die letzteren zum „sermo externus“ zu zählen sind; oder wenn man zu den genetischen „affectiones“ der Aussage: „quantitas et oppositio“, die analytische „Äquipollenz“ rechnete.

Wertvoll ist die Einleitung Claubergs noch dadurch geworden, daß sie die auch in den cartesianischen Kreisen beliebte ramistische Gliederung in „inventio“ und „iudicium“ beseitigt hat. Bereits Keckermann[3]) unterwarf diese von den alten Rhetoren oft gebrauchte, offenbar von der Stoa herrührende Einleitung einer vernichtenden Kritik. Jede Erfindung setzt nach Keckermann die Reflexion über das Erdachte voraus; die Re-

[1]) Siehe oben S. 79.

[2]) De logicae ab aliis disciplinis quibuscum vulgo confundi assolet distinctione, § XXVIII.

[3]) Praec. log., ed. II. Hanov. 1606, p. 213 ff.

flexion ist aber Sache des „iudicium". Erfindung und Urteil sind demnach von einander untrennbare Vernunftfunktionen[1]). Clauberg sieht in dem Fehlen einer „regula indicii" den Hauptmangel der ramistischen Logik; sie hat dadurch einer willkürlichen Urteilslosigkeit Tür und Tor geöffnet.

Welchen Einfluß sonst die Logik Claubergs hatte, kann man aus dem Umstand ersehen, daß fast alle späteren Lehrbücher der Logik von ihr abhängig sind oder sich mit ihr als einem wichtigen Phaenomen auseinandersetzen[2]), zuletzt noch Chr. Thomasius.[3]) — Goveanus[4]), und Greydanus[5]) nehmen die

---

[1]) Excogitas ergo argumentum, sed quaeso an sine indicio? Annon cogitas, quomodo cogites? Annon cogitas, sitne id, quod excogitas, argumentum nec ne? (ib.)

[2]) Einen scharfen Gegner hat Clauberg in den Appellationsrat und Professor Gotth. Gerh. Titius gefunden. Dieser verurteilt in seiner Schrift (Ars cogitandi, Leipzig 1702) prinzipiell die Analytik Claubergs; die Lehre, wie man andere verstehen und anderen die erkannte Wahrheit beibringen soll, könne man in der Vernunftlehre nicht dulden. Charakteristisch ist sein Geständnis in der Vorrede, daß er weder Cartesius noch Aristoteles gelesen hätte!

[3]) In seiner bereits zitierten Schrift: Introductio in philosophiam aulicam. — Die späteren Logiker des Rationalismus, die sich mit Überzeugung der „eklektischen" Methode bedient haben, darf man nicht mehr zu den cartesianischen Scholastikern rechnen. Der Einschlag ihres Denkens erinnert schon zu sehr an die Wolf'sche Schule. Hierher gehört z. B.: Der Rektor des Gymnasiums zu Görlitz, Samuel Grosser mit seinem „Pharus intellectus sive Logica electiva methodo neoveterum praeceptis et sanae rationis usui sano congrua ad captum juventutis scholasticae digesta". Leipz. 1703, 1710, 1714"; der Altdorfer Professor der Moral Ephraim Gerhard, dessen „Delineatio Philosophiae rationalis eclecticae efformatae et usui seculi accommodatae, sive de intellectus humani usu atque emendatione libri duo" ein ziemlich unorganisches Gebilde ist, eine Mosaikarbeit. aus Aristoteles, Epicur, Nizolius, Vives, Melanchthon, Ramus, Cartesius, Clauberg, le Grand, der Logik von Portroyal, Tschirnhaus, Clericus, Locke, Titius, Christ. Thomasius und Buddeus zusammengesetzt, (Jena 1709), und Andreas Rüdiger, Sensus veri et falsi libri IV, in quibus sapientia ratiocinativa a praejudiciis Aristotelicis et Cartesianis purgatur multisque novis et ad veram eruditionem necessariis meditationibus mactatur Halle 1709; Petrus Poiret will zwar auf die cartesianische Methode nicht bauen (De eruditione Amst. 1692), ersetzt aber den intellectus activus total durch Imagination, sodaß sein „mystischer Zug", der ihm von den Rationalisten als Enthusiastismus und Vernunftträgheit ausgelegt wurde (cf. Peter de Villemandy in Scept. debell. 228—233), nichts von der nüchternen Arbeit unserer Eklektiker verrät.

[4]) Ars sciendi. [5]) Idea logicae novantiquae.

Claubergsche Einteilung in ihre Logik herüber; sie fügen nur noch eine „allgemeinere“ hinzu,[1]) und ändern nur die Bezeichnungen der einzelnen Teile ab. — Die genetische Hermeneutik nennt Goveanus Didaktik und reserviert die Bezeichnung „Hermeneutik“ für den ersten Teil der Analytik. Der 4. Teil, die eigentliche Analytik, heißt bei ihm Critica sive elenchtica; Greydanus faßt nicht bloß die beiden Analytiken (deren ersten Teil er Heuristik, den zweiten Diakritik nennt), sondern auch den ersten Teil der Genetik unter dem Namen Didaktik zusammen, während er dem 2. Teil der Genetik den alten von Clauberg gebrauchten Namen „Hermeneutik“ beläßt.

Das Hauptinteresse wandte sich aber der Korrektur und Ausgestaltung der Claubergschen Genetik zu. Die Logik von Port-Royal[2]), die in der Bestimmung der Aufgabe der Logik[3])

---

[1]) Goveanus handelt in diesem allgemeinen Teil „de ordinibus rerum generalibus et attributis communissimis, de vocibus et oratione, de ideis simplicibus et apprehensione simplici dirigenda, de judicio et propositione, de discursu, de disputatione sive methodo“.

[2]) Daß sich in der Logik von Port-Royal Spuren der Clauberg'schen Logik finden, hat bereits Bouillier (a. a. O. II, 212) und nach ihm Liebmann (Die Logik von Port-Royal, Leipzig 1902) bemerkt, ohne den Umfang der Abhängigkeit näher anzugeben. Nur Kohler (Jansenismus und Cartesianismus S. 43, 49) weist darauf hin, daß die in der Logik von Port-Royal gebrauchte Bezeichnung der Logik als „Kunst, die Krankheiten der Seele zu heilen“, und der Gedanke, die „intellektuelle Bekehrung“ komme hauptsächlich durch die „attentio“ zustande, sich bereits bei Clauberg finden.

[3]) Es sei hier nur auf zwei Parallelen hingewiesen:

I) Clauberg (Prolegomena zu der Logica vetus et nova, Abschnitt III): Logica addiscatur, ut mentem humanam dirigat vel ad rectam formationem suarum cogitationum vel convenientem resolutionem . . . alienarum cogitationum.	Logica sive ars dirigendi cogitationes praeter regulas vulgares plurima nova, quae e iudicio formando inserviunt. Traj. ad Rh. 1666 (lateinische Ausgabe von Ackersdyck, S. 1): Logica est ars bene dirigendi rationem in cognitione rerum tam ad nos ipsos quam ad alios instruendum
II) Clauberg, Op. 786: Quomodo hi Logicae gradus a morbis animum liberant?	II) Ibidem, S. 2 und 8: Haec ars consistit in utenda consideratione eius quod per naturam facimus:

sowie in einzelnen Teilen[1]) auffallend mit Clauberg übereinstimmt, schaltet die „memoria“ Claubergs als Einteilungsglied aus und ersetzt es durch zwei den grundlegenden Vernunftfunktionen (perceptio und iudicium) congenialen Tätigkeiten: ratiocinari et disponere. Hierin folgt ihr J. Clericus, der nur eine kleine Umstellung vornimmt (de ideis, de iudicio, de methodo, de argumentatione). In der Lehre vom Ursprung und der Natur der Ideen im ersten Teil der Genetik wird Claubergs fundamentales, wenn auch von ihm selbst nicht näher begründetes und ausgeführtes Postulat, die Logik erkenntnistheoretisch zu fundieren, zu verwirklichen versucht. Bewegt sich die Logik von Port-Royal frei auf cartesianischem Boden, sucht Clericus die cartesianischen logischen Prinzipien denen seines Lehrers Locke anzupassen.

Vor allem nimmt das strittige Problem, die Frage nach Wert und Vervollkommnung des Syllogismus das Interesse in Anspruch. Die Logik von Port-Royal bildet zwar in dieser Hinsicht keine Etappe. Wenn sie zu den drei aristotelischen Figuren Claubergs noch die vierte (galenische) hinzufügt, so bedeutet dies hinsichtlich der von den Cartesianern geforderten Vereinfachung der vielverzweigten Syllogismusarten keinen Schritt vorwärts[2]). Die Logik von Port-Royal will nur über die „Subtilitäten“ des Syllogismus, die zwar „für die logische Spekulation notwendig, für die Praxis aber wenig nützlich sind“, referieren (Teil III, Cap. 3—11). Die der Vereinfachung dienende „reductio syllogismorum“ ist nach ihr „ganz und gar unbrauchbar“ (Cap. IX). Trotzdem versucht sie die „syllogismi complexi“ auf die „communes“ zurückzuführen; sie zweifelt aber selbst, ob diese Reduktion „der Wahrheit entspricht“ (Cap. X). Statt dessen stellt sie ihr eigenes Prinzip

---

Primus, mente ab inconsiderantia ad attentionem prius vocata obscuritati et confusioni, secundus errori ac dubitationi medetur.

primum est, ut certi simus nos nostra ratione bene uti, quia ex regulae consideratione in nobis generatur attentio; secundum est, ut . . . delegamus et explicemus errorem.

[1]) Cap. IV der Claubergschen Genetik entspricht Cap. II der Ars; Cap. VII der Claubergschen Genetik dem I. Teil, Cap. V u. VI der Ars.

[2]) Rüdiger (Cautelae circa praecognita Jurisprudentiae S. 9) tadelt es, daß der Verfasser der Logik von Port-Royal „operam dederit in multiplicandis figuris syllogisticis“.

auf: Einer der Vordersätze des Schlußes muß in sich schon den Schluß enthalten (propositio continens), der andere muß angeben, daß der Satz tatsächlich im Schluß enthalten ist (propositio applicativa). Indessen dieses Prinzip ist viel komplizierter als die Grundregeln der aristotelischen Syllogismusbildung (der Satz „de omni et nullo“ und die beiden bekannten Arten der Reduktion); es wurde später nur noch von Goveanus[1]) verwertet.

Um so mehr muß man die Verdienste anerkennen, die sich der Altdorfer Roetenbeck[2]) um die Ausgestaltung der Logik erworben hat. Seine „Logica vetus et nova“[3]) ist unstreitig die ausführlichste und bedeutendste Logik der cartesianischen Scholastik. Roetenbeck ist Eklektiker und benutzt dankbar alle wichtigsten logischen Autoren seiner Zeit.[4]) Seine Hauptquelle ist aber die Logik von Clauberg[5]) und die damals besonders geschätzte Logik von Joachim Jung.[6]) Als Scholastiker konnte Roetenbeck die Logik Jungs als Grundlage seiner Ausführungen benutzen, da dieser mit Bewußtsein auf der genuin aristotelischen Grundlage bauen wollte[7]) und die Notwendigkeit der aristotelischen Figuren völlig anerkannte. Jungs berühmt gewordene Einteilung der „dianoeae compositae“[8]) ist rückhaltslos von Roetenbeck über-

---

[1]) a. a. O. S. 205.

[2]) Vgl. über ihn S. 54.

[3]) Lipsiae 1703. Von dieser Logik existiert noch ein Auszug: Logica Roetenbeccii contracta, Norimbergae 1709; nicht auf dem Titelblatt, wohl aber in der Vorrede wird Joh. Störius als Verfasser dieses Kompendiums bezeichnet. Sie findet sich nur in der Univ. Bibl. Greifswald (Signatur H c 395).

[4]) So besonders: Geulincx, Hamel, Clericus, Goveanus, Brunsmann Wallisius, Noldius und die damals sehr bekannte Logik von Oxford.

[5]) Vgl. besonders Prooem. 58 (Definition der Logik!) Abschnitt 28 (intellectus morbi!), 45, 58, 182, 226, 254, 258, 263, 282, 317, 434, 1939, 1946 1949, 1950, 2159, 2292, 2415.

[6]) Mir liegt die zweite, von Joh. Vagetius herausgegebene Auflage von 1681 vor. Leibniz dachte hoch von ihr (vgl. Guhrauer, Joach. Jungius, S. 244). Das Titelbild der 2. Ausgabe trägt die Unterschrift: Socrates elicuit, Aristoteles aptavit, Jungius explevit.

[7]) Siehe Vorrede von Vagetius, S. 87.

[8]) Dianoea = discursus heißt nach der Jungschen Terminologie die Funktion des Geistes, „qua consequens ex antecedente elicimus sive inferimus sive colligimus“. — Die Arten der „Dianoea“ sind Folgesätze (consequentiae), die nach Jungs Urteil in der bisherigen Logik nicht klar in ihrer Eigenart herausgearbeitet worden sind. Jung fügt sie zu den aristotelischen

nommen worden. Wenig Anklang scheinen bei ihm Jungs „besondere Formen des Syllogismus“[1]), die dieser zum erstenmal in die Logik eingeführt hat, gefunden zu haben. Von größter Tragweite war aber für Roetenbeck Jungs scharfsinnige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Syllogismus und Induktion. Von Aristoteles und den Scholastikern wurden diese wichtigen Urteilsformen zwar scharf unterschieden; beiden aber der gleiche logische Wert zuerkannt.[2]) Erst seit Locke wurde die Induktion auf Kosten des Syllogismus höher geschätzt.[3]) Jung bahnte eine innere Synthese der beiden Urteilsformen an, indem er den aristotelischen Begriff der Induktion erweiterte. Die Induktion schreitet nämlich nicht bloß von den „singularia“, die die Aristoteliker mit Vorliebe den „sensibilia“ gleichsetzten, zu den „universalia“ fort, sondern sie hebt auch bei einer Mehrzahl von deutlichen Einzelpropositionen an und setzt ihre Tätigkeit bei den noch allgemeineren fort. Roetenbeck übernimmt diese Erweiterung Jungs, setzt mit dem Autor der „Oxforder Logik“ für den Begriff singularia die Bezeichnung singula ein, und definiert dann die Induktion als „collectio a singulis[4]) ad universum“. Demnach ist die Induktion eigentlich ein Syllogismus, wenn auch ein unvollkommener (syllogismus imperfectus,

---

Figuren als notwendige Supplemente hinzu. Zu diesen gehören namentlich: 1.) in der Lehre von der einfachen Aussage, a) die „inversio relationis“, wonach das Subjekt der einen Aussage die „pars consequens“ im Prädikat der anderen bilde, und die „pars princeps“ im Prädikat der einen Aussage ein Korrelat sei zu der „pars princeps“ im Prädikat der anderen Aussage, b) die „consequentia a rectis ad obliqua“. 2.) In der Lehre von der zusammengesetzten Aussage: a) die „contrapositio“, b) die „consequentia a rectis ad obliqua inversa tum affirmata tum negata“, c) die Behandlung des „syllogismus biformis“, d) die „contractio“.

[1]) Es sind diejenigen, die a) „ex immediatis consequentiis, b) ex meris syllogismis, c) ex veris inductionibus, d) ex consequentia simplici et syllogismo, e) e syllogismo et inductione, f) ex tribus Dianoeae simplicis speciebus . . . constant“.

[2]) Vgl. die ausführliche Abwägung der Urteile pro et contra bei Sansterfonius, Commentarius, cap. XI, dial. 3.

[3]) Diese Anschauung teilt auch Clauberg (Vorrede zu der Logica vetus et nova): De inductione macra nimis et ieiuna tractatio, de syllogismo longior debito.

[4]) Zu denen auch die insensibilia gerechnet werden können!

crypticus), wie die sonstigen sogenannten „Argumentationen“ im weiteren Sinn: die propositiones illativae, asyllogisticae etc.[1]) Roetenbeck zieht also nur Konsequenzen aus der von Jung „sehr klar“[2]) entwickelten Lehre von der Crypsis. Die „enthymemata“ wurden bereits von Jung, Wallisius und Noldius auf „vollkommene“ Syllogismen reduziert. Aber auch das „exemplum“, d. h. jene Argumentation, in der „ex und singulari propter parem similemve rationem colligitur aliud singulare“[3]), das sonst zur Induktion gehört[4]), darf als Syllogismus betrachtet werden, ebenfalls das Dilemma, das als „inductio negativa“ ein regelrechter disjunktiver Syllogismus ist.[5]) In dieser „Reduktion der Induktion“, einem logischen Verfahren, das an die cartesianische Reduktion der Induktion auf Deduktion erinnert, ist der Gipfelpunkt der Vereinfachung erreicht und die Einordnung der aristotelischen Urteilsarten in den grundlegenden Satz der cartesianischen Erkenntnismethode vollzogen worden.

Die logischen Bestrebungen unserer Denker, speziell die Roetenbecks und Claubergs, verdienen in der Geschichte der Logik registriert zu werden. Sie haben, dem logischen Ideal Descartes' entsprechend, versucht, beim Aufsuchen der Formen und Normen des notwendigen, untrüglichen Denkens und beim „Erforschen der (logischen) Wahrheit“ das herkömmliche Verfahren der aristotelischen Logik, namentlich in der Urteilsmaterie, im Sinne des cartesianischen Prinzips der Deduktion zu vereinfachen. Trotz einzelner Abweichungen von Cartesius und der Neigung zu Aristoteles, trotz ihrer synthetischen Tendenz[6]) ist der Gesamtcharakter ihrer Logik mehr cartesianisch als aristotelisch. Sie betrachten das Denken nur nach seiner formalen, dem Subjekt

---

[1]) a. a. O. Abschn. 1926.

[2]) a. a. O. Abschn. 1899 (vgl. Jungius, a. a. O. S. 211 ff.).

[3]) Roetenbeck, a. a. O. Abschn. 1929.

[4]) Aristoteles nennt das „exemplum“ inductio oratoria; nach ihm auch Clauberg a. a. O. S. 869. Vgl. Baco, De augm. scient. c. 4.

[5]) Roetenbeck a. a. O. Abschn. 2084.

[6]) Clauberg, Vorrede zu der Logica vetus et nova: Veterem et novam inscripsi logicam, quia utriusque generis doctrinas coniugio quodam amicabili sic studui sociare, ut et vetera multa hic essent, quae hodie multis videntur nova, et nova essent, quae hodie multis videntur nova.

zugewandten Seite, und gehen auf das Verhältnis des Denkens zur Objektivität nicht ein.[1]) Dieses ist vielmehr, wie bereits bemerkt, das Objekt der „erkenntnistheoretischen Metaphysik".

§ 3. Die cartesianische Scholastik in der „erkenntnistheoretischen Metaphysik".

Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Denken und Sein, zwischen der dem Denken immanenten Idee und ihrer transeunten Realität, zwischen der Vorstellung und der Existenz des Vorgestellten, ist das Problem der „erkenntnistheoretischen Metaphysik". Allmählich, aber methodisch sicher fortschreitend, gelangte Cartesius zu der Lösung dieses Problems. Man versteht seine endgültige Lösung erst dann recht, wenn man die einzelnen Etappen, die zu derselben führten, beachtet. Sein Zweifel führte Cartesius zu der Aufstellung des bekannten ersten metaphysischen Satzes, der für ihn eine unmittelbare Gewißheit in sich schloß: „ich denke, darum bin ich." Cartesius verheimlichte sich aber nicht, daß in diesem Existenzialsatz nur die Existenz des Denkenden, nicht aber die Existenz des Gedachten verbürgt ist,[2]); er mußte daher, um die transsubjektive Wirklichkeit zu erreichen, einen neuen Weg suchen.

Die cartesianischen Scholastiker schätzten die Methode des Cartesius hoch.[3]) Sie kamen aber auch von Aristoteles und der Scholastik her. Es ist daher begreiflich, daß sie sich fragen mußten: Ist das Prinzip des Zweifels unaristotelisch? Wider-

---

[1]) Daß die aristotelische Logik nicht formal war, ist bekannt. Es ist sehr charakteristisch, daß unsere Logiker die synthetische und analytische Methode, die sie, wie Cartesius, von der aristotelischen Logik übernommen haben, subjektivistisch färben. Während nach der herkömmlichen Logik beide Methoden die Beziehung des Denkens auf die Objektivität ausdrücken wollen, hat Cartesius und nach ihm Joh. Clericus, teilweise auch Roetenbeck, ganz subjektivistisch die analytische Methode als Methode der Erfindung, die synthetische als diejenige der didaktischen Darstellung bezeichnet. (Vgl. Überweg, Gesch. d. Philosophie,[1] Bd. III, S. 47.)

[2]) Natorp. a. a. O., S. 30, 54.

[3]) Tob. Andreae, Assertio methodi, I, 251 ff. Clauberg, Op. 972 ff, 1131 ff.

spricht der fundamentale Satz des Cartesius: Ich denke; also bin ich, dem scholastischen „Prinzip“? Ist die Lösung, die Cartesius dem Subjekt-Objekt-Problem gegeben hat, von der scholastischen verschieden? Wir finden alle diese Fragen zwar nicht in dieser Reihenfolge, wohl aber in klarer Bestimmtheit bei unseren Denkern ausgesprochen.[1])

A) Die cartesianische Erkenntnismethode.

Wie bereits bemerkt, war das Anliegen unserer Scholastiker, die dubitative Methode des Cartesius von dem Vorwurf des Skeptizismus[2]) zu reinigen und damit ihren wissenschaftschaftlichen Wert darzutun. Was sie festzustellen suchten, war folgendes:

Nach Cartesius ist der Zweifel nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Überwindung des unbedingten Negirens, zur Erlangung der Wahrheitsgewißheit: Dubitatio indubitatae philosophiae initium[3]). Cartesius glaubte fest an die „wissenschaftliche Wahrheit“, darum rollte er die Zweifel auf, mit denen die Arbeit um die Gewinnung jener zu ringen hat. Sein Zweifel war nur ein „medium expellens praejudicia“[4]). Die Skeptiker wollten zwar auch die Wahrheit suchen; wegen ihrer „cupiditas

---

[1]) Es hindert uns aber nichts, sie in dieser Reihenfolge, dem Gang der cartesianischen Erkenntnismethode gemäß, zu gruppieren, da, wie bemerkt, die cartesianischen Scholastiker kein bestimmtes System der erkenntnistheoretischen Metaphysik ausgebildet haben.

[2]) So namentlich von Huetius, Censura philosophiae Cartesianae Sam. Parkerus, Liber de deo et providentia, disp. VI., Mastricht, Gangraena, Sect. I, cap. II, § VIII, Abschn. 31. Osiander, Joh. A., Collegium considerationum in dogmata theologica Cartesianorum Stuttg. 1684 (prooemium); Voetius, Paul, Theologia refermata, cap. II; Seeligmann, Gottfr. Fr., Exercitium Anticartesianum contra ea, quae sub initium philosophiae in dubium vocari posse crediderit Ren. des Cartes. Rostock 1683; de Vries, Gerh., Exercitationes rationales, III; Böhmer, J., De fictione Cartesii sacris scripturis contraria.

[3]) Heereboord.

[4]) Feuerlein, Disputatio philosophica dubitationem Cartesianam eamque a Sceptica et Aristotelica distinctam . . . proponens, S. 21; Beckher M., Utrum Cartesius, qui de omnibus dubitandum esse credidit, numinis divini quoque existentiam in dubium vocaverit exindeque recte atheis annumeraretur, S. 23.

gloriae“ blieben sie aber im beständigen Zweifeln.[1]) Der cartesische Zweifel war nicht negativ. Zwar stimmt Cartesius mit den Skeptikern darin überein, daß er, wie sie, alle Gründe zu Gunsten seiner Methode rücksichtslos vorträgt, die er sich nach langer Mühe erarbeitet hatte. Er hält aber diese Gründe nicht für unerschütterlich, wie die Skeptiker die ihrigen.[2]) Seine dubitatio ist nicht „seria“, sondern: „se ipsum quasi fefellerit ad tempus“;[3]) der Zweifel ist nur eine „suspensio iudicii.“[4]).

Was Cartesius vor allem zu seinem Zweifel trieb, war der unwahre Autoritätsglaube seiner Zeit und die blinde Abhängigkeit der damaligen Wissenschaft von den fest eingewurzelten alten Vorurteilen.[5]) Gott und die Objekte der göttlichen Offenbarung ließ Descartes von seinem Zweifel unberührt — nur an falschen rationellen Argumenten für Gottes Dasein rüttelte er —, während die Skeptiker insgesamt Atheisten waren.[6]) Jeden Vorwurf des Skeptizismus lehnte er selbst ausdrücklich ab[7]). Er war nicht Skeptiker, sondern Dogmatiker. Wenn man einen Denker, der, dem natürlichen Licht der natürlichen Kraft des Menschen mißtrauend, lieber den Weg des Glaubens

---

[1]) „Cartesius zweifelte nur einmal, die Skeptiker immer“ Feuerlein a. a. O. 15; vgl. noch Beckher a. a. O. 25, Grand, Apol. pro Cartesio contra S. Parkerum, Cap. IV, § 5.

[2]) Beckher, a. a. O. S. 21.

[3]) „Seria“ ist sie höchstens in dem Sinne, daß Cartesius von der ernsten Absicht geleitet war, nichts zu behaupten und nichts zu verneinen, was er nicht als klar und evident erkannt hatte. Beckher, a. a. O. 22; vgl. ferner: Bahrius, De Cartesio serio dubitante, Greifswald 1693; Clauberg, Opera 1131—1139; Burcherus de Volder, Exercitationes academicae, quibus R. Cartesii philosophia defenditur adversus Huetii censuram Philosophiae Cartesianae, Diss. I; Ruardus Andala, Paraphrasis in Princ. philosophiae Renati des Cartes. p. 7; Sturm, Philosophia eclectica p. 153ff.

[4]) Der cartesianische Zweifel ist nur eine indifferente Überlegung, keine Behauptung, aber auch keine Verneinung (zweifeln = zwei fallen; dubius = duvius).

[5]) Feuerlein, a. a. O., S. 19.

[6]) Feuerlein, ib. S. 77f. Vgl.: Pet. de Villemandy, Scepticismus debellatus, cap. IV.

[7]) Bergius, Andr., Tentamen philosophicum cl. viri Renati des Cartes theologiam a scepticismo et atheismo vindicans, S. 8.

betreten will, deshalb schon als Skeptiker brandmarken wollte,[1]) dann müßte man selbstverständlich auch Cartesius in diese Klasse einordnen. Wer aber so verteilt, beweist, daß er das Wesen des Skeptizismus nicht versteht[2]); gewöhnlich rechnet man ja doch solche Denker zu den „Dogmatikern".[3])

Ist der cartesianische Zweifel positiv, so entspricht er vollkommen dem aristotelisch-scholastischen Zweifel. Daß Socrates'[4]) und Platos Zweifel mit dem cartesianischen identisch ist, wird nur beiläufig erwähnt und als selbstverständlich hingenommen.[5]) Die Renaissancephilosophen, die immer wieder das Thema variierten: De omnibus est dubitandum,[6]) werden charakteristischer Weise von unseren Denkern nicht berücksichtigt. Diese fühlten heraus, daß die modernen Methoden doch den skeptizistischen

---

[1]) So mit Unrecht Foucher, Dissert. sur la philosophie des Academiciens, S. 25.

[2]) Feuerlein, a. a. O. 8.

[3]) Man hat allerdings auch die Eigenart des „Dogmatismus" nicht richtig erfasst. Nach Joh. Clericus (Logica, II, cap. VII, § 7) sind unter den Dogmatikern diejenigen zu verstehen, „quicunque iudicio suo utuntur etiam illi, quorum iudicia eo tantum tendunt, ut omnia aliorum dogmata negent et reiiciant, nihil vero aliud et melius substituant. Der Definition von Clericus ist aber dieselbe Begriffsverwirrung untergelaufen, wie einst dem Skeptiker Pyrrho, der den Dogmatiker mit dem Skeptiker identifizierte.

[4]) Clauberg, Op. 972. Clauberg beruft sich auf eine Stelle in Platos Menon: Audiveram equidem, o Socrates, . . . morem esse tuum nihil aliud quam dubitare, et alios scrupulos dubitationum iniicere, und die Antwort des Socrates daselbst: „Maximo omnium dubitans ego, dubitare alios quoque facio" und legt diese Stelle im Sinne der positivistischen Methode des Cartesius aus. Die Gegner haben allerdings in dieser Stelle nur den Skeptiker Socrates finden können — eine Vermutung, die von Ge. Paschius in der „Introductio" in rem literariam moralem veterem" cap. VI, § II und Dan. Heinsius als „unwissenschaftlich" erwiesen wurde.

[5]) Clauberg, Op. 1134, 1136, 1141.

[6]) Ein bei Feuerlein (a. a. O. S. 11) angeführter Anonymus wird wohl Recht haben, wenn er über den Zweifel dieser Zeit sagt: Invisa dubitationis vox est, res ipsa tenetur omnibus assensum esse cohibendum, donec veritatem evidenter percipiamus. — Der Eklektiker Joannes Ovenus hat dieser Stimmung in einem Epigramm Ausdruck verliehen:

> Heu quantum in terra dominatur opinio! verum
> me nescire putas et dubitare vetas.
> Qui dubitat, non errat, adhuc in utrumque paratus
> error opinando, non dubitando venit.

Anstrich nicht beseitigen konnten. Es wird daher sogar der Zweifel Bacos als unmethodisch abgelehnt.[1]) Zwar verlangte Baco, wie Cartesius, für die Naturerklärung einen „reinen, von den Schlacken der bloßen Meinung und aller Idole befreiten Verstand". Während aber Cartesius nicht alle bisherigen, auf dem Gebiete der Naturerkenntnis „durch so viele Jahrtausende und von so vielen Köpfen errungenen Hypothesen", sondern nur die der Vernunft und der Erfahrung widersprechenden „Dogmen" beseitigt haben wollte, sein Zweifel also nur eine Nichtannahme dessen war, „was nicht durch die Vernunft beglaubigt wurde", riß Baco rigoristisch alles nieder. Des ersteren Zweifel sind „metaphysisch", des letzteren „physisch". Jener wollte auf dem Wege der „ratiocinatio" und „attentio intellectualis", dieser mittelst der „Erfahrung" die Zweifel überwinden. Die Methode des ersteren war eine kurze „demonstratio a posteriori", der letztere aber wählte eine „lange Induktion aus einzelnen Prämissen und Experimenten des Zweifels".

Die Verwandtschaft des cartesianischen Zweifels mit dem aristotelischen ist für Clauberg evident. Beide, Aristoteles und Cartesius, finden in dem Zweifel den Anfang alles Philosophierens[2]). Clauberg sieht sich aber nicht veranlaßt, diese Behauptung erst per longum et latum zu beweisen. Bereits vor ihm hat Heereboord in seiner Disputation *περὶ ἀπορίας*[3]) das Beweismaterial für diese These zusammengetragen; Clauberg kann darum auf diese wichtige Vorarbeit Heereboords einfach hinweisen.[4])

Heereboords Untersuchung hat eine Bewegung im scholastischen Lager hervorgerufen. Es mußte hier als eine Art „Entweihung des göttlichen Aristoteles" aufgefaßt werden, wenn Heereboord urbi et orbi zurief, daß die cartesianische dubitative Methode nicht bloß mit der aristotelischen, sondern auch mit der

---

[1]) Clauberg, Opera 1212—1216.

[2]) Clauberg, Opera 1138 f; Für Aristoteles ist zwar die „admiratio" Anfang der Philosophie; die „Bewunderung" ist aber untrennbar mit dem Zweifel verbunden (quodque admiratio illa cum dubitatione conjuncta sit) wie Scaliger und Keckermann nachgewiesen haben (Claubg. Op. 735).

[3]) 43. Disputatio ad Aristotelis lib. 3. Metaph. Cap. I. Text 1 et 2 (Meletemata p. 322 ff.)

[4]) Op. 972.

scholastischen identisch wäre. Zwar hat Revius in seiner „Statera“[1]) die Bedeutung des Heereboordschen Traktats zu entkräften gesucht. Sein Satz: „Mira metamorphosi Cartesium in Aristotelem transformat (Heereboord) et illius dubitationes huic conatur effricare“ wurde aber nur als Machtspruch beurteilt. Heereboords Untersuchung fand nicht bloß bei Freunden[2]), sondern auch bei Feinden[3]) Widerhall; die dubitative Methode des Cartesius galt von nun an als die „*Αριστοτελικωτάτη*“.

Heereboord weist nach, daß alle Commentatoren der aristotelischen grundlegenden Stelle über den Zweifel[4]): Alex. Aphrodisiensis, Averroes, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Vallius, Antonius Salodiensis, P. Fonseca, darin übereinstimmen,[5]) daß nach Aristoteles der Zweifel das beste Hilfsmittel zur Beseitigung der unklaren Erkenntnis und zur Gewinnung eines notwendigen

---

[1]) p. 246.

[2]) Beckher, a. a. O. S. 8 ff. Graevius, Specimen philos. rationalis I, cap. 1, 1599. Grand, Apologia . . . cap. III.

[3]) Gl. Paschius, De novis inventis., Cap. III.: De novae sectae conditore Cartesio.

[4]) Heereboord führt sie auch in lateinischer Übersetzung von Cardinal Bessarion an und weißt in gesperrtem Druck auf das fragliche Problem hin: „Ad illam quae quaeritur scientiam necesse est primum nos percurrere, de quibus primo est dubitandum. Haec autem sunt, et quaecunque de iis aliter quidam existimarunt, et si quid ultra haec praetermissum est. Est autem operae pretium, aliquid facultatis habere volentibus bene dubitare; num posterior facultas solutio est eorum, quae ante dubitata fuerunt. Solvere autem non est, cum nodus ignoretur sed intellectus haesitatio, manifestum hoc de re facit. Quatenus enim dubitat, eatenus simile quiddam ligatis patitur: utroque namque modo impossibilis est ad ulteriora procedere. Quare omnes primo difficultates speculari par est et horum gratia, et propterea, quod illi, qui quaerunt, nisi primo dubitent, similes sunt illis, qui quonam ire oporteat, ignorant; et adhaec neque, utrum invenerit, quod quaeritur, an non, cognoscere possunt. Finis etenim his quidem non est manifestus: illi autem, qui antea dubitaverit, patescit: item melius sese habere necesse est illum ad iudicandum, qui tanquam adversarios, omnes utrinque rationes audiat“.

[5]) Nur Alexander Aphrodisiensis will nicht entscheiden, ob Aristoteles diese Zweifel auf die metaphysischen Probleme beschränken oder von ihm auf allen Erkenntnisobjekten Gebrauch machen wollte. Mit seiner Auslegung steht aber Alexander ziemlich isoliert.

Wissens sei. Aristoteles hat das Zweifelsprinzip in seinen wichtigsten Schriften (περὶ οὐρανοῦ, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, περὶ ψυχῆς und namentlich in seinen προβλήματα) streng durchgeführt. Das thomistische Schema: videtur, quod non ∾ sed dicendum; die ständig bei Duns Scotus wiederkehrende Formel: arguitur, quod non ∾ ponuntur conclusiones ist eine Durchsetzung des Zweifelsprinzips; den Gedankensystemen eines Dominicus de Flandria, Paulus Sonzinati, Javellus, der Complutenser, Conimbricenser, des Ruvius und Masius Toletus liegt nach Heereboord das Axiom zugrunde: Initium recte philosophandi et indubitatae scientiae esse dubitationem.

B. Der erste metaphysische Satz des Cartesius: „Cogito, ergo sum" und das aristotelische Prinzip: „impossibile est idem simul esse et non esse" in ihrem gegenseitigen Verhältnis.[1])

In dem ersten metaphysischen Satz des Cartesius sahen die scholastischen Gegner den „einen unbeweglichen Archimedischen Punkt", das erste Prinzip des ganzen cartesianischen Systems. Sie haben daher mit allen erreichbaren logischen Mitteln versucht, dem Satz die Bedeutung eines Prinzips abzusprechen. Nach ihrer Meinung konnte nur das eine aristotelisch-scholastische Prinzip: impossibile est idem simul esse et non esse,[2]) eine streng wissenschaftliche Geltung beanspruchen. Sein Alter, seine Evidenz und sein praktischer Nutzen haben seinen Ruhm befestigt. Was die alten Scholastiker[3]) zu seinem Lob sagen

---

[1]) vgl. Roetenbeck, Georg Paul, Principii Aristotelici: impossibile est idem simul esse et non esse, et Cartesiani: Cogito ergo sum . . . collatio. Altdorfii 1685; M. Jo. Frid. Heunisch, De utilitate in theologia primi principii metaphysicae vulgaris prae Cartesiano. Leipzig 1684; Conrad Schurtzfleisch, Renati des Cartes primum cognitum: dubito, ergo sum.

[2]) Die ursprüngliche aristotelische Fassung dieses Satzes (Metaph. Buch IV Kap. III) lautet bekanntlich: impossibile est idem simul affirmari et negari: necesse est altera contradictionis pars vera sit vel falsa.

[3]) Suarez, Disputatio metaph. III. sect. 3, n. 6 ff. Fonseca, Comment. in IV. Metaph. c. 4 quest. 11 sect.3.; vgl. auch die sonstige Litteratur bei Heldberg, Disput. tres de complexo. Kiel (ohne Jahresangabe).

konnten, wiederholt der reformierte Scholastiker Paul Voetius[1]) fast wörtlich. Er läßt aber ganz außer Acht, daß das gefeierte Prinzip selbst im scholastischen Lager nicht unwidersprochen geblieben ist. Besonders waren es die Scotisten, die gegen die thomistische Verteidigung des Prinzips viel einzuwenden hatten, vor allem die logischen Mängel derselben aufdeckten. Die propositio sei an sich nicht absolut, sondern nur modal; sie müsse erst auf eine absolute[2]) reduziert werden; sie sei negativ und beruhe nicht auf den ersten Prinzipien[3]); weil universal, enthalte sie nicht die Klarheit, die durch die Induktion der Einzelheiten (inductio singularium) gewonnen werden kann; sie setze andere allgemeine Grundsätze voraus[4]). Ein wahrer Schluß sei aus einem einfachen Prinzip nicht zu gewinnen; dazu gehören ja zwei Prinzipien. Zwei Prinzipien dürfen aber nicht gleichzeitig als absolut gültig anerkannt werden.

Merkwürdigerweise haben die Gegner des cartesianischen Prinzips mit denselben Argumenten die Gültigkeit des metaphysischen Satzes: „cogito, ergo sum", zu vermindern gesucht, mit denen die scotistischen Bekämpfer des aristotelischen Prinzips operiert haben. Nach Alexander Pitcarnius[5]) ist der cartesianische Satz gar nicht metaphysisch; denn die Metaphysik habe nur mit den „communia principia" zu tun; der cartesianische Satz sei aber nur eine „partikuläre" Hypothese[6]). Er sei keine Proposition, sondern höchstens nur ein Folgesatz (consequentia, illatio) und setze eine andere Proposition voraus[7]). Er sei nur ein einfacher Identitätssatz, da in ihm stillschweigend die Suppo-

---

[1]) Prima philosophia reformata Traj. ad Rhen. 1657, S. 140.

[2]) Die absolute Proposition würde lauten: Nullum ens est et non est oder: Quidquid est, illud non simul non est et quidquid non est, illud non simul est. (vgl. Fonseca, a. a. O. sect. 4.)

[3]) Zu den prima principia gehört z. B. der Identitätssatz: ens est ens.

[4]) z. B. solche, wie: quodlibet est vel non est; quidquid recta ratio dictitat.

[5]) Anatome Cartesianismi, II. Teil p. 68.

[6]) Pitcarnius, a. a. O. Pars II, p. 68, Abschnitt 3.

[7]) „Nullum principium potest esse illativum, ne desinat aliter esse primum: cum quod est illativum, supponat aliquid prius secundum, quod fiat illatio. Die vorausgesetzte Proposition ist: quidquid cogitat, existit."

sition enthalten ist, daß das Ich ein denkendes Sein sei[1]). Auch hinsichtlich der Natur seines Objektes darf dieses „Prinzip" nicht als das erste bezeichnet werden; das Sein geht zeitlich und logisch dem Denken voran[2]). Der Satz ist aus anderen Prämissen abgeleitet[3]) oder kann in das scholastische Prinzip „resolvirt" werden[4]); viele Aussagen lassen sich aus ihm nicht notwendig ableiten[5]). Schließlich eignet ihm nicht die viel gerühmte Gewißheit; man kann bei ihm weder von der „certitudo objectiva", noch von der „certitudo formalis" sprechen. Von der ersteren nicht, weil sowohl das „antecedens" als das „consequens"

---

[1]) *Tò* cogito idem esse ac *τò* sum cogitans. Idem per idem colligitur, dum infertur: ego sum res cogitans. Ergo: ego sum. Prius enim omnia dicit, sic ut frustra addatur posterius. Si enim verum, me esse rem cogitantem, etiam verum erit me esse, cum hoc in priori includatur (P. Voetius, a. a. O., p. 143; vgl. auch Pitcarnius, a. a. O. S. 71). Derselbe Vorwurf ist Cartesius bekanntlich später von Kant gemacht worden (Natorp, a. a. O. S. 33).

[2]) „Ergo frustra, tanquam per prius, me esse per cogitationem infertur Voetius, a. a. O. 143, n. 5; Pitcarnius, a. a. O. p. 67: Effectus non est principium suae causae, nec per eum a priori probari poterit; sed cogitare est effectus *τοῦ* esse. Ergo *τò* esse non potest per illud probari a priori. Et hic ut in aliis apicibus constat, novatores crassa terminorum Philosophicorum ignoratione laborare, ut nesciant distinguere inter principium et principiatum, quod nesciunt causam esse principium et effectum principiatum; et principium complexum (de quo iam inquiritur) debere constare ex primis causis conclusionis. Nam ego cogito, constat non ex causa, sed ex effectu, non ex priori, sed posteriori, si conferatur cum *τῷ* esse. Nam cogitare supponit et sequitur esse.

[3]) z. B. diesen: cuius praedicata sunt positiva et intrinsece denominantia, illud non est non ens (Heldberg a. a. O. III, § 24) oder: Posito effectu necessum est poni causam, a qua fluit necessario ille effectus (P. Voetius a. a. O. p. 144; Pitcarnius, a. a. O. p. 79).

[4]) z. B. in diese: Ad maius siquidem absurdum seu incommodum duci posset adversarius negans huius illationis veritatem: Cogito, ergo sum. Si enim qui cogitaret, non esset, sequeretur: aliquid simul esse et non esse. Esse, qui cogitaret, non esse, quia id sequi negaretur. (Voetius a. a. O. 144, n. 5.

[5]) Um sicher zu sein, dass $2 \times 2 = 4$ ist, brauche ich nicht erst zu denken, daß ich existire; obwohl ich weiß, daß ich bin, weiß ich damit noch nicht, was ich bin. (Hamel, Tractatus de mente humana, p. 267; Pitcarnius a. a. O. p. 68.)

nur „zufällig" sind; von der letzteren nicht, weil man mit demselben Recht z. B. sagen könnte: Loquor, ergo sum[1]).

Die Cartesianer ragten in ihrer Apologie siegreich empor. Sie betonten, daß Cartesius seinen Hauptsatz: „cogito, ergo sum" nicht im Sinne der Aristoteliker als primum principium aufgefasst, wie er überhaupt den Namen ‚Prinzip', auch dort, wo es nicht angebracht zu sein schien — (in den Meditationen) — gemieden hat. Cartesius spricht gewöhnlich von einem „fundamentum" oder initium philosophiae[2]); den Namen „Prinzip" hat er allerdings hie und da, aus Akkommodation an die Gegner, nicht auslassen können. Für die Aristoteliker war das „Prinzip" ein Satz, der, seiner Natur nach von keinem anderen abhängig, die Grundwahrheit darstellte, aus der sich alle Einzelwahrheiten ableiten ließen. Cartesius aber wollte mit seinem Satz nur aussagen, daß es keine Proposition gebe, die so klar und deutlich die Existenz einer Sache darlegen könnte.[3]) Bei alledem ist sein Satz kein bloß methodischer, sondern er ragt, weil er die Existenz aussagt, in die Metaphysik hinein. Ob man ihn darum als metaphysisches Prinzip bezeichnet oder nicht, war für die Cartesianer irrelevant.[4]) Auf jeden Fall darf er aus der Metaphysik eliminiert werden, da man nach ihm alle für die anderen Wissenschaften normativen metaphysischen Grundsätze erläutern und gegen die unbedingten Zweifel der Skeptiker verteidigen könnte. Nach seiner formalen, logischen Seite ist der Satz korrekt. Er ist ja auch eine propositio, wie das aristotelische Prinzip. Die Gegner haben bei ihrer Kritik vergessen, daß es zweierlei „consequentiae" gebe: „syllogistische und asyllogistische"[5]), von denen die letzteren zu den „propositiones" gerechnet werden. Die „singularis propositio": „cogito,

---

[1]) Heldberg, a. a. O., desp. III (letzte These); Voetius, a. a. O. n. 4., Pitcarnius a. a. O. p. 75. 79.

[2]) Clauberg, Dubitatio Cartesiana, cap. 4, § 58.

[3]) So namentlich in seinen Principien, ähnlich sein Schüler de la Forge, Tract. de Mente humana c. 2.

[4]) „Parum referre, num Metaphysicum hoc principium appelletur an alio nomine" Roetenbeck.

[5]) „Extra metaphysicam hoc principium cadere non posse."

ergo sum“, ist viel klarer als die allgemeine: quidquid cogitat, existit. Das hat Cartesius bereits in seiner Polemik klar erkannt: „Istius (Gassendis) auctoris praecipuus in hac materia error est, quod enunciationum particularium cognitionem semper ex universalibus, secundum syllogismorum dialectices ordinem, deducendam esse supponat. Qua in re, quomodo veritas indiganda sit, ignorare prodit. Constat enim inter omnes Philosophos ad eam inveniendam initium semper a notionibus particularibus fieri debere, ut postea ad universale accedatur; quamvis etiam reciproce universalibus inventis, aliae particulares inde deduci possent“. — Wenn man auf die Gewißheit und Klarheit der Erkenntnis Nachdruck lege, so müsse man zugestehen, daß die analytische Form der Proposition eine der Sache weit angemessenere sei. Es sei den Gegnern zuzugeben, daß hinsichtlich der Klarheit und Evidenz die Folge früher sei als die Ursache, da man von der letzteren auf die erstere zurückschließe; in der Tat aber und hinsichtlich der „prioritas naturae“ sei die Ursache das frühere. Hinsichtlich der Klarheit und Evidenz steht die cartesianische „singularis propositio“ jedenfalls über dem unklaren, scholastischen Prinzip, obwohl sie aus ihm nötigenfalls auch abgeleitet werden könnte. Das scholastische Prinzip setzt übrigens den cartesianischen Hauptsatz voraus, da dieser die Klarheit und Evidenz als unveräußerliche Kennzeichen eines echten Prinzips betont.[1]) (Hamel, Tract. de mente humana lib. I, cap. 10, 9: Quod si analyticum perceptionum sive inventionis ordinem persequi volumus, tum forte non aliud priusquam se ipsum aut suas cogitationes ut sibi proximas, clare et distincte mens percipiet, cumque ea se expenderit attentius, tum ad causam sui effectricem, cuius ideam infixam gerit, facilius condescendet, ac Deo cognito, ut . . . veritatis fonte, tum ad res externas tutius licebit descendere.) — Der von den Gegnern angeführte Eventualsatz: „loquor, ergo sum“ hebt die „certitudo formalis“ des cartesianischen Satzes nicht auf; denn das „antecedens“ des ersteren drückt eine Tätigkeit des Subjekts aus, die ganz einleuchtend ist nur unter der Voraussetzung, daß ich denke und mir meiner Handlungen bewußt bin. Die objektive

---

[1]) Ähnliche Aussage: Si Deus non existit, frustra pii sumus.

Gewißheit wird nicht dadurch verletzt, daß die beiden Glieder des Prinzipes, das antecedens et consequens", zufällige Wahrheiten enthalten". Das darin ausgesprochene Urteil ist dennoch als ganzes notwendig. Die Zusammenfassung aller Gründe für die Gültigkeit des Prinzips findet sich bei Clauberg [1]): Cartesianis primum est: Cogito, ergo sum. Quod rident alii. Tu vero, si vir logicus es, hoc principium illo superiore prius notius et simplicius esse invenies, etsi nulla verborum amplitudine vel antiquitate se commendet. Simplex enuntiatio prior est composita, affirmans negante, pura modali. Cartesianum axioma de semetipso pronunciat unusquisque philosophaturus, quatenus cogitat et mentem habet. Mens enim cogitans intelligitur voce Ego. Atqui mens cuique sua notior est (saltem, quod sit) quam aliud quodcumque. Et prius est verbum „sum", de prima et certa loquens persona, quam verbum „est", de tertio loquens nescio quo. Substantiae primae semper fuerunt ante secundas, notiones primae ante secundas. Prius de te, hoc homine, cogitasti, quam de homine in genere; prius de hoc ente singulari, quod afferebatur sensui vel intellectui, quam de ente generaliter atque universe. Cartesianum axioma demonstrat existentiam alicuius rei. Utique enim initio Philosophiae ostendendum est, dari subjectum, de quo philosophemur. Generale illud: Impossibile est idem simul esse et non esse, per se nullius rei existentiam probat. Potius praesupponere videtur, aliquid esse; quod probandum erat in Philosophia prima. Certo praesupponit divisionem eius, quod cogitari potest, in ens et non ens, indeque natum axioma: Quodlibet est aut non est. Cartesianum: ego scilicet cogitans existo, nihil praesupponit, cum ab eo, quod reliqua omnia in dubium revocavit ac seposuit, pronuncietur. Et, numquid hi terminio; ego et sum; notiores mihi quam illi; impossibile idem simul? Absoluti termini an non priores respectivis? Subjectum Cartesianum axiomatis, videlicet mens mea cogitans, clara ac distincta cognitione prius intellegitur quam alia. At conceptus entis, de quo loquitur axioma: Impossibile est idem simul esse et non esse, primus est, notitia tantum confusa et obscura.

Trotzalledem ist nach Roetenbeck der Gegensatz nicht un-

---

[1]) Op. 286, Anm.

überbrückbar. Beide Prinzipien gehen nur von verschiedenen Interessen und Voraussetzungen aus, was auch der Anticartesianer Heldberg[1]) zugestehen mußte. Roetenbeck hebt hervor, daß Cartesius das aristotelische Prinzip als solches niemals hat bekämpfen wollen. Dafür spricht sowohl die Tatsache, daß er[2]) nicht das scholastische Prinzip für das erste hält, als auch sein Bestreben[3]), sein Prinzip mit dem aristotelischen zu harmonisieren. Cartesius redet[4]) viel milder über das scholastische Prinzip als Hamel, der bei seiner Hochschätzung des scholastischen Prinzips nicht leugnen kann, daß dieses zur Erforschung der Wahrheit völlig unbrauchbar ist.[5]) Das aristotelische Prinzip ist mehr

---

[1]) Disp. III, Tl. 26, 28.

[2]) Princip. philos. Abschnitt I § 49.

[3]) Epist. 118 Abschn. 1.

[4]) Vocabulum principii variis sensibus sumi potest: aliudque est quaerere notionem aliquam communem, quatenus tam clara sit et generalis ut possit principii loco assumi, ad probandam entium omnium, quae postea cognoscentur, existentiam; aliud vero, ens aliquod quaerere, cuius existentia nobis sit notior ullorum aliorum entium existentia, ita ut principii loco apud nos esse possit, ad ea cognoscenda. Priori sensu dici potest, hoc esse principium: Impossibile est idem simul esse et non esse; atque universim posse adhiberi, non proprie ad rei cuiuspiam existentiam investigandam, sed solum ad rei cognitae veritatem huiusmodi ratiocinatione confirmandam: impossibile est, ut illud, quod est, non sit. Atqui cognosco tale quid esse, Ergo impossibile est, ut id non sit. Quod certe nos parum iuvat nihiloque doctiores efficit. Altero sensu primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cuius existentia nobis sit notior. Addo etiam non esse conditionem in primo principio requisitam, ut ceterae propositiones, possint ad illud reduci et ex illo probari; satis est, ut possit permultis reperiendis inservire, nec ullum aliud sit, a quo pendeat, aut quo ipso prius inveniri possit. Fieri enim potest, ut nullum sit in mundo principium, ad quod unum omnia reduci possint. Et sane modus, quo ceterae propositiones reducuntur ad hanc: Impossibile etc. supervacaneus est et nullius usus, cum e contra utilissimum sit. Dei primum et omnium creaturarum existentiam ex propriae sui existentiae consideratione stabilire.

[5]) De mente humana lib. II, cap. 7 § 5 (Op. 341) Principium illud, quod in scholis, ut primum omnium celebratur: impossibile est etc. . . . verissimum quidem est et apertum, sed vix ullius est usus ad veritatem indagandam. Sodann: Metaph. Concl. II: Fatendum est, eiusmodi principia: impossibile est etc. . . . et alia huius generis usui esse posse, ut pertinaciam adversarii convincant, aut veritatem iam notam confirment;

metaphysisch, das cartesianische mehr „erkenntnistheoretisch" orientiert. Es ist keine Frage, meint Roetenbeck, daß man logisch (hinsichtlich der formalen Gewißheit) das letztere über das erstere stellen muß, wie jenes auch zeitlich die Priorität hat. Beide Prinzipien schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Weil sie, streng genommen, in vielen Punkten analog sind, dürfen sie aufeinander reduziert werden. Alle formalen Einwände, die man gegen sie gemacht hat, lassen sich sehr wohl widerlegen: Die modalen und illativen Aussagen lassen sich zu einfachen [1]), die negativen Aussagen zu positiven umgestalten.[2])

Übrigens gibt es nach Roetenbecks Ansicht eine andere cartesianische Aussage, die eher zum Prinzip erhoben werden dürfte als der Satz: „cogito ergo sum", da sie alle Hauptmerkmale jedes grundlegenden Satzes trägt und in ihr die „collectio" der beiden besprochenen, scheinbar von einander divergierenden Prinzipien zum Vorschein kommt. Es ist nämlich der Satz: quiquid clare et distincte percipio, illud est verum. Man kann ohne Bedenken diesen Satz aristotelisch umschreiben: Quidquid in alicuius idea clara et distincta comprehendum cognoscitur, illud de eo vere affirmari potest; oder negativ ausgedrückt: Quidquid alicuis ideae clarae et distinctae repugnare cognoscimus, illud de eo negandum. Wir erkennen aber, daß es einer klaren und distinkten Idee widerspricht, zu sein und zugleich nicht zu sein.[3])

Der letzte Satz spricht unumwunden aus, daß der tiefste Grund der Wahrheitsgewißheit in der klaren „Idee" liegt.

---

sed nescio an plurimum utilia dici possint et rerum veritati comparandae necessaria. — Nach Andr. Bergius, „Renatus des Cartes theologiam a scepticismo et atheismo vindicans" S. 10 ist der Satz: cogito ergo sum nicht „cognoscendi principium causalitatis, unde omnium rerum natura cognoscatur", sondern „ordinis dumtaxat, . . . a quo omnis solidae notitiae initium fieri."

[1]) Die aristotelische modale Aussage: impossibile etc. . . . läßt sich in eine einfache verwandeln: nihil simul est et non est. Ähnlich die cartesianische illative: cogito etc., in die einfache: ego, qui cogito, existo.

[2]) Necesse est idem non simul esse; und: necesse est cogitantem existere.

[3]) Vgl. Hamelius Tract. metaph. lib. I disp. I concl. 1: Nescio an omnia pene principia et conclusiones in hoc principium tandem non resolvantur, cum directae et positivae demonstrantur. Ähnlich Ars cog., pars

Aber eben dieser Satz hat bei den genuin scholastischen Gegnern einen lebhaften Widerspruch hervorgerufen.

1. Nach diesen widerspricht schon der Gebrauch des Wortes „Idee" der überlieferten Terminologie. Namentlich war es Revius, der darauf hingewiesen hat, daß die Scholastiker niemals die Idee im cartesianischen Sinne[1]) definiert haben, daß sie vielmehr darunter nur ein „sinnliches Bild" der durch unsere Einbildungskraft (imaginatio) geformten Dinge oder ein „praktisches" Abbild der Dinge nach dem Vorbild der Idee verstanden haben. Dabei haben sie gelehrt, daß das Abbild dem durch dasselbe repräsentierten Vorbild „ähnlich" sei. Wenn Cartesius mit diesem Denkmittel Gott erreichen wolle, so begehe er einen großen Fehler, da wir von Gott keine adäquate Vorstellung haben, die ein volles Abbild (imago, similitudo, species) seines Wesens wäre.[2])

Tobias Andreae[3]) wies nun nach, wie mangelhaft Revius über die scholastische Lehre informiert war. Die Idee (*ἰδέα* = *ὁμοιότης*, *μορφή*) bezeichnet nach Aristoteles' und der Scholastiker allgemeiner[4]) Anschauung nicht bloß die „species in imaginatione", nicht bloß die species sensibiles, d. h. die durch die Sinne vermittelten „Formen des Denkens" — auf welche nach Zabarella eher der Kollectivausdruck „phantasma" paßt — sondern im weiteren Sinne ganz cartesianisch alle, auch durch immaterielle Objekte bewirkten species. Die Idee ist in dieser Hinsicht identisch mit *ἔννοια*, conceptus (sehr häufig in der Verbindung: „conceptus dei" oder

---

IV cap. 6: „Arbitror omnem cognitionis humanae in rebus naturalibus certitudinem atque evidentiam ab hoc principio dependere: quidquid continetur in alicuius idea clara et distincta, potest vere de illo affirmari."

[1]) „Ideae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum: adeo ut nihil possim verbis exprimere intelligendo id, quod dico, quin ex hoc ipso certum sit, in me esse ideam eius, quod verbis illis significatur. Atque ita non solas imagines in phantasia depictas ideas voco; immo ipsas hic nullo modo voco ideas, quatenus sunt in phantasia corporea, h. e. in parte aliqua cerebri depictae, sed tantum quatenus mentem ipsam in illam cerebri partem conversam informant."

[2]) bei T. Andreae, a. a. O. I, 514 ff.

[3]) T. Andreae a. a. O. I, 410—442.

[4]) „nubes testium" (a. a. O. 431).

„conceptus dei et conceptus mentis nostrae", und „habitus intellectualis"[1]). Jeder „conceptus objectivus", d. h. der auf ein Objekt sich beziehende Begriff ist schließlich nur ein Abbild der durch ihn repräsentierten Sache. Sensu strictissimo sind die Ideen, vorzüglich bei den alten Philosophen, mit den „species intelligibiles" identisch, die im Geiste Gottes von Ewigkeit als Vorbilder (exemplaria) existieren, und nach denen Gott überhaupt die Welt geschaffen hat. Zu den Ideen im engsten Sinne rechnet man aber auch alle rein spekulativen „species", die den Charakter eines „exemplar" nicht haben, d. h. durch welche die Dinge nicht produziert, sondern nur erkannt werden. Zu diesen gehören eben die uns eingeborenen Gedanken von Gott, die als „species" eine Ähnlichkeit (similitudo, simulacrum, repraesentatio, assimilatio) mit den soeben erwähnten göttlichen Urbildern haben.[2]) Daß das Vorhandensein der Gottesidee in unserem Geist die adäquate Gotteserkenntnis nicht involviere, war allerdings eine gut scholastische Anschauung. Weil die Idee nur ein Abbild, nur ein Schatten oder Ersatz (vicarium) des Urbildes, des Wirklichen ist, kann sie ihr Urbild und das objektive Sein nicht in allen Stücken „nachahmen". Mit dieser scholastischen Anschauung deckt sich aber die des Cartesius ganz.[3]) Der letztere schreibt in seiner fünften „objectio": „Non est de ratione imaginis, ut in omnibus eadem sit cum re, cuius est imago, sed tantum ut illam in aliquibus imitetur." Dieser Satz stimmt nach Clauberg[4])

---

[1]) In der Identifizierung der Ideen mit dem habitus stimmt nach Andreae (a. a. O. I. S. 491) Cartesius mit der Scholastik, mit Plato, dem Platoniker Marsilius Ficinus und namentlich mit Cicero überein — eine geschichtsphilosophische Notiz von Andreae, die aber von der Geschichtsschreibung nicht beachtet worden ist. Erst neuerdings hat Hertling (in der oben angeführten Abhandlung), allerdings ganz unabhängig von Andreae, auf die Verwandtschaft der cartesianischen Ideen mit dem habitus hingewiesen.

[2]) Hamel, der (De mente humana lib. II, cap. 6, Abschn. 7) Op. 332 die Formen und „Erscheinungsweisen" der Dinge gleichsam als Strahlen aus den göttlichen Ideen emanieren läßt und diese dem Geiste nicht aktuell, sondern nur virtuell immanent denkt, verläßt die Bahnen der Scholastik und nähert sich Leibniz. Vgl. auch lib. IV, cap. 1, Abschn. 5 desselben Werkes.

[3]) Gegen Revius, oben S. 116.

[4]) Opera 622.

fast wörtlich überein mit Arriagas Lehre: „non esse de ratione exemplaris, ut fiat opus ad imitationem rigorosam illius.“

2. Auch bezüglich der Art, wie die Erkenntnis gewonnen wird, hat man eine Differenz zwischen Descartes und den Peripatetikern konstatieren wollen. Nach der bereits damals herrschenden Anschauung[1]) hat Descartes die Sinne als Organ der Vermittelung der untrüglichen „notio“ ausgeschlossen, die Wahrheit nur im reinen Verstand gesucht und sich dabei in einen schroffen Gegensatz gegen die Peripatetiker gestellt, die im Grunde Sensualisten waren. Hamel, der diesen Gegensatz nicht leugnen will, sucht eine Brücke über die Kluft zu schlagen. Wenn Aristoteles sagt, daß die Anschauung der Dinge immer nur mit Hilfe des „phantasma“ erfolgt, so gelte dies für sinnlich wahrnehmbare Objekte ohne Einschränkung[2]). Die dem Geist immanenten Objekte, das Denken selbst, die Regeln der ewigen Wahrheiten und die Affektionen der Seele, können wir mittelst der Phantasie nicht erreichen. Die Imagination ist aber eine unentbehrliche „Vorläuferin“ der reinen Vernunft. Beide Funktionen gehören unbedingt zusammen: sunt enim intellectus et vis imaginatrix velut duo animae oculi, qui naturali quadam consensione simul aperiuntur. Dies ist allerdings nicht so zu verstehen, als ob alle Seelentätigkeit von dem „phantasma“ abhängig wäre und die ‚vis imaginatrix‘ immer in Anspruch genommen werden müßte, wenn der Verstand eine gegenständliche Erkenntnis erstrebt. Vielmehr die Einbildungskraft „sese agitat et movet, ut menti laboranti succurret“; der Verstand wird durch die Einbildungskraft gleichsam nur „gereizt“. Auf diese Weise hofft Hamel die Platoniker mit den Peripatetikern, Cartesius mit Aristoteles zu versöhnen[3]).

C. Das „objektive“ und „formale“ Sein.

Der von Roetenbeck zum Prinzip erhobene und dem aristotelisch-scholastischen Prinzip formal akkommodierte Satz des Cartesius hat zwar einen erkenntnistheoretischen Wert. Er

---

[1]) Daß sie unrichtig ist, darüber vgl. Natorp, a. a. O. S. 12 ff.

[2]) Hamel, de mente humana, lib. I, Cap. 2, § 8. (Op. 258)

[3]) a. a. O. I, Cap. 2, 9. 10. (Op. 259 f.)

gibt ja das Kriterium der Wahrheit an: die klare und distinkte Perzeption. Dieses Kriterium ist aber bloß subjektiv. Schon Cartesius hat erkannt, daß man klar und distinkt die eigenen Vorstellungen als Vorstellungen erkennen kann, diese aber in ihrer Beziehung auf Existenz im Urteil immerhin zweifelhaft bleiben[1]. Ihre objektive Wahrheit ist durch die klare Perzeption noch nicht erwiesen. „Nur nach ihrer Beziehung auf eine Sache sind die Ideen wahr", so interpretirt richtig Natorp[2] die Anschauung des Descartes. „Es gelten also notwendig in allem Wissen um unsere Vorstellungen, folglich in aller Erkenntnis die Vorstellungen nicht als etwas Ursprüngliches, . . . sondern als abgeleitet von und bezogen auf Etwas, was existiert[3]." Es muß daher ein Gesetz gefunden werden, das die Beziehung der Vorstellung auf Existenz normiert. Als dieses galt nun für Cartesius das von der Scholastik aufgestellte Axiom: In der Wirkung darf nicht mehr Vollkommenheit (Realität) enthalten sein als in der Ursache (Tantum ad minimum in causa efficiente et totali esse, quantum in eiusdem causae effectu). Selbstverständlich haben unsere Scholastiker sich dieses scholastische Gesetz nicht entgehen lassen. Von ihm ausgehend haben sie nachzuweisen versucht, daß in der Lösung des erkenntnistheoretisch-metaphysischen Problems ihr Meister mit der Schule vollkommen übereinstimmte.

Nach dem Gesetz der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung bürgt das reale Gegebensein des Objekts im denkenden Subjekt, das „esse objective" für die Existenz des transsubjektiven Objekts, das „esse formale", esse (fundamentale). Die Notwendigkeit, die Realität des Objekts zu denken, weist darauf hin, daß es eine extramentale Wirklichkeit gibt: Oportet hunc mentis conceptum objecto extra eum posito correspondere et similem esse. Ex conceptu, qui objective se habet, entis natura est praecipue aestimanda[4]. — Nun kann allerdings diese Beziehung doppelter Art sein. Einmal nämlich kann man sich

---

[1]) Natorp, a. a. O. 54.

[2]) Natorp, a. a. O. 55.

[3]) Natorp, ib.

[4]) Tob. Andreae, a. a. O. I, 468.

die Idee auf den Intellekt bezogen denken, sofern sie seine Tätigkeit darstellt[1]) oder sofern sie „ein dem Denken immanenter modus oder ein accidens desselben ist“[2]). Das andere Mal bezieht sich die Idee auf ihr „begriffenes Objekt“, sofern sie dessen Vergegenwärtigung oder Abbild darstellt. In dem ersten Fall ist die Vernunft „causa conceptus efficiens“[3]); in dem zweiten Fall ist das „begriffene“ Objekt causa conceptus (ideae) exemplaris. Dort ist das „Sein der Idee“ das „esse ideae proprium“, im Unterschied von dem transsubjektiven „ens fundamentale“; hier ein „esse ideae vicarium“, sofern es nämlich nur als Abbild des gedachten Objekts, also nur „vice illius“ betrachtet wird.

Die Gegner des Cartesius haben aus dieser Unterscheidung herausgelesen[4]), daß dieser zwei verschiedene Arten vom „Sein der Idee“ habe statuieren wollen. Demgegenüber betonten unsere Scholastiker[5]), indem sie sich auf die Ausführungen des Cartesius in der III. Meditation beriefen, daß diese Unterscheidung nur im Hinblick auf die verschiedenen bewirkenden Ursachen, nicht aber im Hinblick auf die verschiedenen Arten des „Seins in der Idee“ geschehen sei. Das „esse proprium“ und das „esse vicarium“ seien nur „ratione“, nur „virtualiter“ von einander unterschieden worden. Die Distinktion hänge mit der Unterscheidung zusammen, die der reflecktierende Verstand zwischen der „Idee“ und dem „Objekt der Idee“ machen müsse[6]).

---

[1]) Clauberg, Op. 606 ff.

[2]) Hamel, de mente hum. lib. I, Cap. 1, Abschn. 4. (Op. 253 f.)

[3]) Clauberg a. a. O.; nach Hamel (a. a. O.) „causa effectrix“.

[4]) vgl. Moller, De argumento Cartesii etc. S. 19 ff.

[5]) Neben Moller a. a. O. vgl. Clauberg, Op. 622.

[6]) Clauberg erläutert es durch ein Beispiel: Auf einem Gemälde sind die Linienzüge und das eine gewisse Persönlichkeit darstellende Bild allerdings etwas Reales und setzen zwei verschiedene bewirkende Ursachen: das erstere die Hand des Künstlers, das letztere die früher geschaute (jetzt abgebildete) Person voraus; im Verhältnis zum ganzen Gemälde sind sie aber nicht realiter verschieden. So sind in der Idee das „ens proprium“ d. h. das eigentliche Erkennen, wie es die Tätigkeit des Geistes ist) und das „esse vicarium“ (d. h. die eigentliche repraesentatio der Idee) zwar real und weisen auf zwei verschiedene Ursachen hin, das erstere auf den

Dabei galt wie bei Cartesius, die Voraussetzung, daß diese Beziehung, das Verknüpftsein des erkennenden Denkens mit dem erkannten Objekt, welches die Wurzel und das gestaltende Prinzip jedes Wahrheitsbewußtseins ist, ein Zustand der erkennenden Subjekte bleibt und bleiben muß. Unsere Denker glaubten mit diesem ihrem „Idealrealismus" sich auf dem gut fundierten alten scholastischen Boden zu bewegen. Es galt ihnen einfach als Verdrehung und Unkenntnis der Geschichte der Philosophie, wenn die Gegner sich darauf steiften, daß die Scholastiker, die die von Cartesius gebrauchten Formeln gebildet hatten, das „esse objective in intellectu" nur auf die „entia rationis", die nur im Intellekt gegeben sind, nicht aber auf die „entia realia" bezogen dachten. Gegen Revius führt Andreae aus, daß alle Thomisten und Scotisten darin übereinstimmten, daß „non entis ficti solius datur conceptus objectivus; adeoque nec illud solum objective in mente, sed et res verae conceptae". Andreae beruft sich auf ein Zeugnis des Scotisten Meurisse (lib. I de conceptu mentis pag. 80), wonach alle „scholae magistri" über den „objectivus conceptus" in derselben Weise philosophiert haben. Für Andreae ist es besonders wichtig, daß der Fürst der Scholastiker, Suarez, in seinen Disputation. metaph. XXIV, sect. I. tract. 5 und LIV, sect. I, tract. 6 vollständig die cartesianische Anschauung vertrete, daß der in Suarez' Fußstapfen treu wandelnde Willius, der von den neuscholastischen Philosophen und Theologen mit Vorliebe zitiert wurde, ganz klar das Prinzip aufgestellt hat, daß unter dem „ens rationis" jedes wirkliche Sein (reale ens) verstanden wird, sofern es nach seiner wahren und wirklichen „entitas" der Vernunft als Denkobjekt gegeben wird. Es könne niemand von den Metaphysikern angeführt werden, der geglaubt hätte, daß es eine transsubjektive Wirklichkeit, ein „esse objective extra intellectum" gibt, das nicht irgendwie mit dem Denken

---

erkennenden Geist, das letztere auf die Sache, die durch den Geist repräsentiert wird; aber sie sind nicht real von einander verschieden, sondern gewissermaßen nur zwei verschiedene, in der Natur der Idee selbst begründete Betrachtungsweisen der Idee und machen, zusammen betrachtet, das Wesen der einfachen Idee aus. Die Cartesianer betonten deshalb so sehr die beiden Ursachen, um die Realität des „esse obiectivum" zu retten, die schließlich selbst die Gegner nicht leugnen konnten. (Moller, a. a. O. 35).

zusammenhinge, das zwar existieren, aber nicht gedacht werden könnte. Die Existenz im Intellekt „mittels der Idee" (per ideam) ist zwar ein „geringerer Grad" der Existenz im Verhältnis zu dem ens actu, dem ens fundamentale, sie ist aber doch real, weil sie begriffen wird. Das „objektive Sein im Intellekt" bedeutet, kurz gesagt, die Art und Weise, wie die Objekte dem Intellekt vermittelt werden. Diese Vermittlung geschieht einerseits durch Repräsentation, — diese bestimmt und umgrenzt die Idee „intrinsece" oder durch den bloßen Akt der Erkenntnis[1]).

Die erörterte Anschauung weicht aber — so betonen unsere Denker — nicht ab von der „recepta doctrina", denn diese[2]) antwortete auf die Frage, wie die Objekte gegeben sind, zwar allgemein, daß die Dinge Objekte der Erkenntnis seien oder, was dasselbe ist, daß die Sache durch den Intellekt erkannt, der Erkenntnisakt durch die Beschaffenheit des Objektes bestimmt werde. Wenn man die Scholastiker aber weiter fragt, wie diese Erkenntnis vermittelt wird, so müssen sie zu der „species intelligibilis impressa et expressa" gerade so wie Descartes zu der Idee ihre Zuflucht nehmen.

Clauberg spricht die Vermutung aus, daß Descartes in den wichtigsten Punkten seiner soeben vorgetragenen Anschauung von Conradus Bergius[3]), der seine Ansichten in zwei zur Zeit Claubergs noch nicht erschienenen[4]) Schriften: Principia theologiae theoreticae und Ennologia theologico-philosophica niedergelegt haben soll, abhängig sei. Nach den von Clauberg angeführten Zitaten hat Bergius wie Cartesius den Namen Idee auch den imagines beigelegt. Der Satz des Cartesius (in der III. Meditation): „causa (der Idee) nihil de sua realitate actuali sive forma in ideam transfundit, et quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est" stimmt nach Clauberg inhaltlich völlig mit der Lehre des Bergius überein; denn nach diesem müsse den Ideen ein „solidus und efficax existendi modus" im Vergleiche mit dem durch sie

---

[1]) Moller a. a. O. 34.

[2]) Moller a. a. O. 35.

[3]) S. o. S. 62.

[4]) Sie sind wohl als Collegheft überhaupt Manuskripte geblieben es ist mir nicht gelungen sie ausfindig zu machen.

repräsentierten Objekt, dem „ens fundamentale", abgesprochen werden. Der cartesianische Beweis der Realität der Gottesidee entspreche der an Plato und Augustin orientierten Deduktion des Bergius, wonach von dem „signum rei" auf die Existenz der Sache selbst geschlossen wird. Aus dieser Übereinstimmung darf man nicht ohne weiteres auf eine direkte Abhängigkeit von Bergius schließen. Schon das Bedenken, ob die Schriften des Bergius überhaupt erschienen sind, läßt diese Annahme als sehr fraglich erscheinen. Die ganze Frage ist müßig, da nach dem bereits Erörterten diese Gedanken ein gemeinsamer Besitz der damaligen Scholastik gewesen zu sein scheinen.

Die vermöge des Kausalitätsgesetzes fixierte Beziehung des Subjektiven zum Objektiven, (der „realitas objectiva" zur „formalis"), hatte eine Bedeutung für die Lösung von zwei akuten Problemen der cartesianischen Metaphysik:

1. Sie bildete eine der Hauptstützen des Gottesbeweises. Von den drei bekannten Formen des cartesianischen Gottesbeweises bevorzugten unsere Denker bei weitem diejenige, die die Realität Gottes von dem „objektiven Sein der dem Geist immanenten Gottesidee" deduzierte. Die beiden anderen Formen haben zwar einen großen wissenschaftlichen Wert, da sie streng logisch, „demonstrativ" sind; es fehlt ihnen aber die Unmittelbarkeit und Evidenz; auch sind sie nicht so sehr „aus dem Mittelpunkte des menschlichen Geistes" geschöpft wie die erste Form des Beweises, die übrigens die „consueta via" der Scholastiker, bei denen auch das Kausalitätsgesetz eine wichtige Rolle spielte, nicht verlassen hat.[1])

2. Die Unterscheidung von „realitas objectiva" und „formalis" wirkte außerdem auf die Bestimmung des wichtigen Verhältnisses von Substanz und Akzidenz. Gegen die cartesianische Darstellung dieses Verhältnisses haben die Gegner[2]) den Vorwurf erhoben, daß Descartes, ganz im Widerspruch mit der traditionellen Philosophie, die Realität der Akzidenzen, der Attribute und modi der Substanz geleugnet habe, wie überhaupt sein Substanz-

[1]) Der Hinweis auf die Scholastiker gerade in diesem Punkte ist für die Tendenzen unserer Denker charakteristisch.

[2]) So namentlich Revius, Statera etc. 101 ff

begriff der „constans scholarum definitio“ widerspreche. Auf den letzteren Vorwurf antwortet Wittich[1]), der scheinbar sich nicht bewußt war, daß Cartesius zwei Begriffsbestimmungen von Substanz gegeben hat[2]), mit dem Hinweis darauf, daß die Definition des Meisters[3]) wesentlich mit derjenigen der Scholastiker Combachius und Ariaga übereinstimmt. Ist diese Definition der Substanz richtig, dann, so argumentiert Clauberg[4]), haben die „accidentia“, die ja bloße „appendices“ der Substanz sind[5]), keine Realität. Aber eben in dieser Auffassung hat Cartesius bedeutende Scholastiker auf seiner Seite[6]): Suarez schreibt in den Disput. metaphys. Tom. I, (disp. 7, sect. 1 num 19): Verissime dicit Fonseca, modum hunc non esse proprie rem seu sententiam, nisi late et generalissime vocando ens, quidquid non est nihil; tamen sumendo entitatem pro illa re, quae ex se et in se ita est aliquid, ut non postulet omnino intrinsece et essentialiter esse semper affixum alteri, sed vel non sit alteri unibilis, vel saltem uniri non possit, nisi medio aliquo modo a se ex natura rei distincto, modus non est proprie res seu entitas, et in hoc eius imperfectio optime declaratur, quod semper esse debet affixus alteri, cui per se immediade unitur, sive medio alio modo. Burgersdijck (Metaphysica, lib. I, cap. VIII.) definiert den Modus als „positiva quaedam, interna et absoluta appendicula, qua res modificata vel quoad esse, vel quoad fieri ... limitatur.“ Im II. Buch derselben Schrift führt Burgersdijck aus, daß es keine „accidentia proprie dicta“, gebe, ausgenommen vielleicht die Qualitäten. Die Form, Figur, Lage, Tätigkeit, Leiden u. s. w. sind insgesamt modi. Die übrigen sog. accidentia sind nur Beziehungsarten. Wenn Burgersdijck einigen Accidenzen mehr als eine bloß modale Seinsweise zuschreibt, so weicht er allerdings von Cartesius ab. Er stimmt aber mit ihm überein in der Behauptung, daß einige Akzidenzen nur modale Seinsweisen besitzen und daher nicht

---

[1]) Theol. pacif. S. 165.

[2]) Freudenthal a. a. O. S. 121.

[3]) „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum“ (Princ. I, § 51).

[4]) Op. 665.

[5]) Ib. 664.

[6]) Ib. 667 f.

als „entia proprie dicta“ bezeichnet werden dürfen. Castanaeus definiert in Übereinstimmung mit vielen Metaphysikern den „modus“ ähnlich wie Descartes: „Modus sumitur pro eo, quod quomodocunque aliud determinat aut sufficit, sic omnia accidentia dicuntur modi substantiae“. — Trotzdem darf man den Akzidenzen nicht alle Realität absprechen. Es kommt ihnen zwar nicht die „formalis“, wohl aber die „objectiva“ realitas zu. Sie sind real, weil sie gedacht werden, weil sie immer etwas „Wahres“, kein „merum nihil“ ausdrücken wollen.[1]) In dieser Auffassung stimmt nach Clauberg Cartesius mit dem Scholastiker Conrad Bergius überein.

Man wird zweifeln müssen, ob diese Lösung befriedigend ist, und namentlich den einen Vorwurf nicht unterdrücken können: Warum wird hier auf einmal das Kausalgesetz durchbrochen, die realitas objectiva von der realitas formalis getrennt und isoliert? Es ist ein Beweis dafür, daß das Verhältnis zwischen Denken und Sein in diesen Kreisen nicht definitiv stabiliert worden ist.

Bereits Glogau[2]) hat auf Widersprüche hingewiesen, die sich in der Bestimmung des Verhältnisses vom Denken und Sein bei Cartesius finden und aus der Gebundenheit des neuen Geistes an die alten Formen und Inhalte erklären lassen. Es besteht kein Zweifel, daß das Einzigartige der cartesianischen Erkenntnistheorie in dem Grundsatz: cogito ergo sum, liegt, in der Einsicht nämlich, daß das Wesen des Geistes das Denken sei und der Geist im Denken gleichsam sich selbst unmittelbar erfaßt. Diese einzigartige Errungenschaft ihres Meisters haben unsere Scholastiker so sehr premiert, daß die Übereinstimmung mit Augustin, der zum erstenmal diesen Gedanken ausgesprochen

---

[1]) Clauberg beruft sich auf 2 Stellen in der V. Meditation des Cartesius: Quae sane omnes (proprietates) sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil; patet enim illud omne, quod verum est, esse aliquid. — Distincte imaginor quantitatem, figuram, situm et motum eiusque durationem: praeterea multa de numeris, de figuris Mathematicis clare et distincte percipio. . . . Ergo licet forte non existant extra me, tamen non sunt merum nihil, sed saltem aliquid possibile, sunt enim vera ista, de quibus tam multa demonstrantur, ergo entia. De nihilo enim nihil demonstrari potest, quia nulla habet attributa realia.

[2]) Glogau, Darlegung und Kritik der cartesianischen Metaphysik, in der „Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik“ 1878, Bd. 72.

hat, gar nicht erwähnt wird. Sie beachteten nicht, daß, streng genommen, gerade in diesem Satz der antike und mittelalterliche Sauerteig enthalten ist. Der antike Idealismus suchte das Denken schlechthin im Sein, während der moderne Bewußtseinsidealismus des Descartes sich selbst, sein eigenes Ich im Denken sucht und daher das Sein vornehmlich im eigenen Bewußtsein findet. „Das Subjekt selbst ist, wie Cartesius im Anschluß an die Scholastik sich ausdrückt, durch das „lumen naturale“ seiner selbst[1]) gewiß.“[2]) Aber dieser Kampf gegen das objektive Sein im Interesse des Bewußtseins führte zu zweifelhaften Siegen. Wir haben eine verhängnisvolle Aporie des cartesianischen Denkens vor uns: Das Ich bleibt nicht Ausdruck für die Souveränität des Denkens und für die Gesetze, die aus ihr abgeleitet sind. Dem Ich, das die konkreten Ideen aus sich heraussetzt, wird das reine Denken, das aber nicht vom Ich stammt, entgegengesetzt. Auf der anderen Seite wird dieses Denken ohne jede Vermittelung zur Substanz erhoben und mit dem Ich identifiziert — das „Ich“ ist eine denkende Substanz. Die antike Identität vom Denken und Sein lebt wieder auf; absolut, an sich (*κατ' αὐτό*) ist wiederum das Denken und das Sein im Denken. Der alte Substanzbegriff wirft seine mittelalterlichen Schatten.

Die ungebrochene Macht der alten Metaphysik zeigt sich auch in der cartesianischen Naturphilosophie. Sie bewirkt oft Verschiebungen rein erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte in der Naturphilosophie und verursacht daher störende Antinomien[3]). Ob unsere Vermittelungsphilosophen diese Fehler vermieden haben?

---

[1]) Im Gegensatz zu der Ungewißheit hinsichtlich der äußeren Dinge.

[2]) Glogau, a. a. O. S. 229.

[3]) Vgl. Cassirer, Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Philos. Dissert. Marburg 1899, S. 28, 45 ff, 52 ff.

§ 4. Die Synthese des Cartesianismus und Aristotelismus in der Naturphilosophie.

Heller[1]) rühmt an Cartesius, daß er, der „Gegner der aristotelischen Philosophie", sich um die Beseitigung der letzten Reste des Scholastizismus bedeutende Verdienste erworben hat. Auch der letzte Kenner der Geschichte der naturphilosophischen Probleme, Kurd Lasswitz, fühlt sich gedrungen, Cartesius eine „souveräne Verachtung der scholastischen Naturphilosophie" zuzuschreiben. Darnach hätte Cartesius nicht bloß die spitzfindigen Quisquilien und Wortklaubereien der Scholastik verurteilt, sondern sich in einem Gegensatz gewußt gegen den Inhalt ihrer Naturphilosophie, in erster Linie gegen ihre Lehre von den substanzialen Formen und realen Qualitäten. Wenn er in den „Meteoren", um es nicht mit den „Philosophen" zu verderben, sich noch sehr vorsichtig verhielt und nichts von dem leugnen wollte, .was sich dieselben noch von den Körpern vorstellten, so hätte er aus Opportunität seinen Standpunkt in der Öffentlichkeit verschleiern wollen, um keinen Anstoß zu erregen. Laßwitz wird mit diesem Urteil Recht behalten, vor allem Freudenthal[2]) gegenüber, der aus den erwähnten Äußerungen über die Scholastik einen Gegensatz gegen die letztere herauslesen will. Denn in seinen „Principien" IV, verwirft Cartesius unumwunden die scholastischen substantialen Formen und realen Qualitäten, wenigstens in der Gestalt, die ihnen die Scholastik gegeben

Es wäre aber verfehlt, wenn man daraus schließen wollte, daß Cartesius sich damit auch gegen die genuine, durch Umdeutungen der späteren Scholastik noch nicht verdorbene aristotelische Philosophie hat stellen wollen. Wie nachher sein Schüler Raei[3]), so hat Cartesius in seinen Princ. IV, also zur Zeit, wo er sich mit den Jesuiten auseinandersetzen mußte, sich in Worten hoher Anerkennung über die aristotelische Naturphilosophie geäußert. Nach seinem Geständnis hat er versucht, die ganze Natur der materiellen Dinge so zu erklären, daß er fast

---

[1]) Geschichte der Physik. Bd. II, S. 45 ff.

[2]) Archiv für Gesch. d. Philos. I, 114.

[3]) S. oben S. 34 ff.

keines Prinzips sich bedient hätte, das von Aristoteles nicht verwertet worden wäre, sodaß seine Philosophie nicht neu, sondern bei weitem die älteste und allgemeinste von allen bisherigen sei. Man kann noch hinzufügen: Hätte sich Cartesius näher mit den griechischen Auslegern des Aristoteles beschäftigt, so wäre er vielleicht zu der Erkenntnis gekommen, daß auch die von der „griechischen Richtung“ beeinflußte moderne Scholastik naturphilosophische Anschauungen vertreten hat, die mit den seinigen nahe verwandt waren.

Wir wollen die Frage nicht aufwerfen, wie sich die divergierenden Aussagen Descartes' über seine Stellung zur Scholastik reimen lassen. Die Frage liegt nicht im Bereich unserer Untersuchung. Uns interessiert nur zu erfahren, wie unsere Denker das Verhältnis der cartesianischen Naturphilosophie zu der aristotelisch-scholastischen beurteilt haben.

Auch auf diesem Gebiete wurden ihre Forschungen vom apologetischen Interesse geleitet. Obwohl viele von den Gegnern des Cartesius, die sich sonst mit seinen theologischen und metaphysischen Grundprinzipien nicht befreunden konnten, seine mathematischen und physischen Ausführungen höchst beachtenswert fanden und sich nicht weigerten, ihre Überzeugung in öffentlichen offiziellen Gutachten zu dokumentiren[1]), haben sie doch nicht zu verhindern vermocht, daß manche ihrer Gesinnungsgenossen dem Cartesius jedes Recht strittig machten, sich auf Aristoteles zu berufen. Die aristotelisch-peripatetischen Bedenken gegen „antiaristotelische“ Elemente der cartesianischen Naturphilosophie finden wir zusammengefaßt in der bereits[2]) erwähnten Streitschrift des Jesuitenpaters Fabri.

Nach diesem trennten sich Cartesius und seine peripatetischen Dissidenten hauptsächlich in zwei Punkten: 1. in der Anschauung über die sogenannten „ersten inneren Prinzipien der Naturkörper“: Materie und Form 2. in der Erklärung der Veränderung der körperlichen Substanz.

In der Bestimmung der Materie folgte man vor Cartesius

---

[1]) Vgl. besonders das Gutachten der Hochschule zu Harderwijk. Acta der Herborner Schule IV, 3 b, Bogen 158, Beilage III B. (S. 153ff.)

[2]) Siehe oben S. 67.

der aristotelischen, von den Peripatetikern (Durandus, Capreolus, Thomas v. Aquino) commentierten Fassung. Demnach ist die Materie eine rein passive Potenz, etwas, „quod neque quid est, neque quantum nec aliud quid eorum, quibus ens definitur, nec earum negationes". Sie ist etwas Formloses (informe) und Unbestimmbares (indeterminatum), etwas, was man höchstens nur negativ und analogisch bestimmen kann; sie ist kein Sein, sondern nur Möglichkeit des Seins[1]). Ein „tätiges" Sein wird die Materie erst durch die sie bestimmende, substantiale Form. Während also — meint Fabri — nach den Peripatetikern weder die Materie noch die Form Körper sind, identifizierte Cartesius die Materie mit dem Körper, d. h. dem ausgedehnten Sein, und, da die Ausdehnung eben das Wesentliche der körperlichen Substanz ist, mit der Ausdehnung selbst. Dies widerspreche aber der scholastischen Anschauung, nach welcher die Ausdehnung mit der Substanz nichts Gemeinsames habe. Zum Wesen des physischen Körpers gehöre nach der scholastischen Auffassung die Undurchdringlichkeit. Mit der irrtümlichen Anschauung des Cartesius, daß der Raum mit der ausgedehnten Substanz identisch sei, hing nach Fabri zusammen, daß er ein Vacuum in der Natur annahm. Mit seiner Leugnung der „substantialen Formen", dieses prinzipiellen Denkmittels der Scholastik, und seiner Anschauung, daß es nur modale Qualitäten geben könne, trennte sich Cartesius nach Fabri grundsätzlich von der „Schule".

Viel wichtiger scheint Fabri die zweite Hauptdifferenz zu sein. War für Cartesius die Bewegung nur Veranlassung und Bedingung der Veränderung, so glaubte Fabri der Anschauung des Stagiriten näher zu kommen, wenn er alle Veränderung durch die sogenannten physischen Qualitäten zu erklären unternahm.

Die physischen Qualitäten sind nach Fabri nicht identisch mit den drei aristotelischen inneren Prinzipien der Naturkörper: Materie, Form und Privation, sondern sie sind ein rein metaphysisches, dem physischen Körper als solchem nicht zukommendes Substrat, die vierte, von Aristoteles zu den drei ursprünglichen Prinzipien „hinzugefügte" Substanz, ein „subjectum quod-

[1]) Fabri stimmt mit dieser peripatetischen Begriffsbestimmung überein, obwohl er sich berechtigt sieht noch eine andere „spezielle" Anschauung darüber zu äußern. Vgl. unten S. 136.

dam primum et universale, quod omnibus subest et substat, considerationi physicae tamen non subest. Diese absolute unbegrenzte und unbestimmbare Substanz ist am Anfang der Welt geschaffen worden. Sie ist das kleinste von allen Elementen, nicht physisch, weil unsichtbar und unveränderlich; sie bleibt immer dieselbe, allerdings nur „entitative", „actu metaphysico, non respectivo, non physico". Mit diesem metaphysischen Hilfsmittel glaubt Fabri die Lösung der wichtigsten physischen Probleme erreichen zu können. Die Bewegung des Cartesius sei zu einer stringent wissenschaftlichen Erklärung der Naturphänomene unzulänglich, umsoweniger, als Cartesius jede physische Ursache der Bewegung verworfen hätte. Nach diesem ist die Bewegung einmal von Gott hervorgerufen worden, sie bleibt immer dieselbe, wird von einem Körper dem anderen mitgeteilt. Die „Tätigkeit" der Bewegung darf man nicht in dem bewegten, sondern nur in dem bewegenden Körper suchen. Dies alles widerspricht nach Fabri der peripatetischen Auffassung. Demgegenüber nimmt Fabri eine „physische" Ursache der Bewegung an, nämlich den „impetus". Dieser ist eine absolute, vom bewegenden und bewegten Körper verschiedene, physische Qualität. Die Wärme erklärte Cartesius als Bewegung der Partikel des dritten Elements (des Erdelements); nach Fabri ist sie aber eine wahre absolute Qualität, die die Lösung, Verdünnung und Zusammensetzung der homogenen Partikeln des Warmen bewirkt (qualitas rarefactiva, resolutiva). Das Licht ist nach Cartesius Bewegung oder Tätigkeit der Himmelsmaterie oder Rotation der Kügelchen des zweiten Elements; Fabri hilft sich auch da mit seiner „absoluten Qualität", die allerdings von der reinen Wärme unterschieden werden muß.

Fabris Darlegungen sind nicht unwidersprochen geblieben. Vor allem war es Joh. Chr. Sturm, der in seiner „Physica electiva" die Ansichten Fabris einer scharfsinnigen Kritik unterwarf. Uns kann hier selbstverständlich nur das interessieren, was Sturm über die Zusammenhänge der cartesianischen Naturphilosophie mit der aristotelisch-scholastischen[1]) anzugeben weiß. Sturms

---

[1]) Auf die Verwandtschaft der cartesianischen Naturphilosophie mit der aristotelischen haben neben Raei (vgl. S. 44ff.) besonders noch Hamel

Ausführungen gipfeln in dem Nachweis, daß die cartesianischen Grundbegriffe: Materie und Bewegung sich inhaltlich mit den aristotelischen decken, wenn auch nur einige unbedeutende Abweichungen konstatirt werden müssen.

Nach Sturm findet sich bei Aristoteles neben der „respektiven" Definition der Materie (Materie = potentielles Sein), die noch bei den griechischen Interpreten der aristotelischen Metaphysik (Philoponus, Simplicius, Ammonius) vorkommt, noch eine andere, wonach die Materie, als aktuelles Sein aufgefaßt, mit dem Körper identifiziert wird. Alexander Aphrodisiacus liest aus der grundlegenden Stelle in Aristoteles 3. Buch *περὶ οὐρανοῦ* t. 29, cap. II: *ἄλλο . . . ἐξ ἄλλου γίγνεσθαι σῶμα δυνατόν, οἷον ἐξ ἀέρος πῦρ ὅλως δὲ ἐκ μηδενὸς, ἄλλου προϋπάρχοντος μεγέθους ἀδύνατον* heraus, daß hier Aristoteles jedenfalls die Materie nicht als etwas Unkörperliches faßt. Aus der Stelle *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, Buch I, t. 29, cap. 5: „*ἀλλὰ μὴν, οὔτε στιγμὰς θετέον, οὐδὲ γραμμὰς, τὴν τοῦ σώματος ὕλην· ἐκεῖνο δὲ, οὗ ταῦτα ἔσχατα, ἡ ὕλη*" schließt Sturm mit Recht, daß, weil die Punkte und Linien das „äußerste" Kennzeichen des Körpers sind, die Identität von Körper und Stoff bei Aristoteles klar vorliegt. Die Stelle im IV. Buch der Physik, t. 15, cap. IV: „*ὅταν . . . ἀφαιρεθῇ τὸ πέρας καὶ τὰ πάθη τῆς σφαίρας, λείπεται οὐδὲν παρὰ τὴν ὕλην*" interpretiert Pacius: Wenn jemand von einer Kugel im Gedanken ihre Grenze, (Oberfläche) und ihre Affektionen (Härte, Farbe, Schwere) die zur Natur der Materie nicht gehören, abstrahiert, bleibt nichts anderes übrig als ein roher Stoff, d. h. jene dreifache unbegrenzte Ausdehnung.

Wenn diese Auslegungen der griechischen Aristotetiker

(in seinem Consensus veteris et novae philosophiae), auf den sich Sturm öfter beruft, Joh. Heinr. Suicerus (Compendium Physicae Aristotelico-Cartesianae) (vgl. über diesen S. 70) hingewiesen. Das Werk des Kapuziners Casimir von Toulouse: Atomi Peripateticae, sive tum recentiorum Atomistarum placita ad Neotericae Peripateticae scholae methodum redacta a. R. P. Casimiro Tolosate Capucino 6 Bde., Beziers 1674, muß für unsere Zwecke ausgeschaltet werden. Seine „Atomistik" ist nur ein buntes Conglomerat von allen möglichen atomistischen Theorien, die der Form nach den peripatetischen Anschauungen akkommodiert werden, wobei begreiflicherweise der Inhalt höchst widerspruchsvoll bleibt; außerdem berücksichtigt sie Cartesius nur ganz gelegentlich und zeigt kein tieferes Verständnis der cartesianischen Physik.

richtig sind, dann entsprechen sie nach Sturm vollkommen („neque ovum ovo similius!") der modernen cartesianischen Begriffsbestimmung der Materie. Die Übereinstimmung fällt umsomehr auf, als Cartesius bei der Begründung seiner Definition des Wesens eines Naturkörpers fast dieselben Argumente gebraucht wie Aristoteles:[1] „Attendentes ad ideam alicuius corporis, exempli causa lapidis, reiiciamus ab illa id omne, quod ad corporis naturam non requiri cognoscimus: nempe reiiciamus primo duritiem, quia, si lapis liquefiat, aut in pulvisculos minutissimos dividatur, illam amittet, neque tamen ideo desinet esse corpus: reiiciamus etiam colorem . . . reiiciamus gravitatem . . . ac denique reiiciamus frigus, calorem aliasque omnes qualitates. Ita enim animadvertemus nihil plane in eius idea remanere praeterquam quod sit quid extensum in longum, latum et profundum"[2].

Die aus der Gleichsetzung der Ausdehnung mit der körperlichen Substanz[3]) sich ergebende Folgerung des Cartesius, daß es keinen leeren Raum, kein Vacuum gibt[4]), ist durchaus aristotelisch. Zwar macht Cartesius eine feine Distinktion zwischen spatium und locus. Diese Differenz, die schließlich in Wirklichkeit nicht besteht[5]), ist aber nur ein „modus concipiendi", rein subjektiv, von uns aus betrachtet: das spatium bezeichnet mehr die Größe und Figur eines Körpers, der locus mehr die Lage desselben. Nach einer Stelle im IV. Buch der Physik (cap. III, 12): *ἔτι δὲ, καὶ αὐτὸς (τόπος) εἰ ἔστι τι τῶν ὄντων, πῦρ ἔσται*, könnte man versucht sein anzunehmen, daß Aristoteles Ort und Raum mit dem Körper nicht identifizieren wollte. Man darf nach Sturm die Worte aber nicht pressen; in demselben Kapitel, Abschn. 8 lehrt Aristoteles deutlich, daß der Ort drei Dimensionen hat:

---

[1]) Princip. II, 4 ff.

[2]) Ausführlich auch bei Clauberg, Disput. physicae 1—10.

[3]) Für Cartesius gilt ebenso wie für Aristoteles: Ausdehnung = körperliche Substanz = Raum = der innere Ort.

[4]) Vacuum philosophico more sumptum, h. e. in quo nulla plane sit substantia, dari non posse, cum id sive extensione concipere nequeamus, alias autem ex eo solo, quod corpus sit extensum in longum, latum et profundum, recte concludamus illud esse substantiam; (Princip. II, 16).

[5]) „dum interim re ipsa nomina loci et spatii non significent quicquam diversum a corpore quod dicitur esse in loco. (Princip. II, 13).

Länge, Breite und Tiefe, die doch zu den charakteristischen Eigenschaften des Körpers gehören (*διαστήματα ἔχει τρία, μῆκος καὶ βάθος, οἷς ὁρίζεται σῶμα πᾶν*). — Fast mit denselben Argumenten wie Cartesius leugnet auch Aristoteles das Vacuum (vgl. Aristoteles' VI. Buch der Physik mit Cartesius: Princ. II, 18). In Kap. X--XIII. des IV. Buches der Physik bestreitet Aristoteles ausdrücklich, daß es etwas Leeres geben könnte, was von den Körpern getrennt oder nicht von einem Körper umfaßt oder wenigstens nicht in den Körpern oder deren Poren zerstreut (disseminatum) wäre.

Ist die Ausdehnung mit der Substanz identisch, so fallen die substantialen Formen (formae substantiales, qualitates reales) nach Cartesius weg. Diese Formen, zu denen die traditionelle Auffassung die Figur, Lage und Ordnung eines Körpers rechnete, sind höchstens nur ein Denkmittel der Veränderung der Substanz, oder begriffliche Fixierung der Art, wie „infolge der verschiedenen Größe, Figur und Bewegung der Teile des einzelnen Körpers verschiedene lokale Bewegungen entstehen“ [1]), aber keine Substanzen. Die cartesianischen Scholastiker, Greydanus [2]) und Clauberg [3]) haben sehr ausführlich diese These begründet. Sie wiesen darauf hin, 1. daß die Peripatetiker selbst die Abhängigkeit der Form von der Materie nachdrücklich betont und damit die Substantialität der ersteren aufgehoben haben, 2. daß die Formen rein rezeptiv sind, die ihre Eigenschaften von den Substanzen bekommen, 3. daß sie weder Geister sind, da sie vernichtet werden können, noch Körper, da dann die Form von der Materie verschieden sein müßte. Sie sind einfach Akzidenzen der Materie. Sturm führt aus, daß in dieser Anschauung Cartesius mit einem Teil der modernen Peripatetiker, den Altdorfern Sonerus und Piccartus, die von den griechischen Auslegern des Aristoteles beeinflußt waren, übereinstimmt. Aristoteles selbst hätte zwar die „Form“ unter dem Denkmittel der Substantialität betrachtet. Mit Recht, wenn man jeden einzelnen Körper zu einem „continuum“, dem die ungeteilte Einheit gestaltenden

---

1) Princip. II, Schluss; IV, Abschn. 198.

2) Inst. phys. lib. I, tract. II, cap. 3 bei Sturm, a. a. O. 84.

3) Clauberg, Physica contr. III, und Disp. phys. XII bei Sturm, ib.

Prinzip rechnet; mit Unrecht, wenn man sie mit dem Wesen der Materie überhaupt identifiziert, was sich allerdings aus Aristoteles nicht nachweisen läßt. So ist Aristoteles auch von seinen griechischen Exegeten Ammonius und Simplicius verstanden worden. Die moderne Altdorfer Schule hat noch eine andere Distinktion ersonnen. Nach ihr sind alle materialen Formen an sich in ihrem Wesen und ihrer Seinsweise (entitas) nichts anderes als entia der Kategorien der Akzidenzen, sie sind Qualitäten und Quantitäten[1]). Von ihrer „substantialen Seinsweise“ könne nur im Hinblick auf ihren, der Materie immanenten Zweck und ihre Vollkommenheit die Rede sein, da sie das die Möglichkeit zur Wirklichkeit gestaltende, also das die Individualität jedes Körpers konstituierende Element sind. So faßt die Sache schließlich auch Fabri auf. Nach ihm muß man unterscheiden zwischen der „absoluten“, substantialen Form, zwischen der bereits erwähnten „entitas physica absoluta“, der „vernünftigen Seele“, und den materialen Formen, die an sich keine wahren, „konstitutiven“, sondern nur „respektive“ d. h. die Individualität des Körpers bestimmende Substanzen sind. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob Cartesius dieser Distinktion zugestimmt hätte. Nach seinen Erklärungen kann nur die Zufälligkeit der materialen Formen gelten, wodurch im Grunde die genuine aristotelische Auffassung der substantialen Formen überwunden ist.

Für den Zusammenhang der cartesianischen Lehre mit der scholastischen sind diese Akkommodationsversuche unserer Scholastiker lehrreich. Wir ersehen aus ihnen, daß einer definitiven Absage an die jahrhundertelang eingebürgerte Theorie der substantialen Formen, die von der antiken Atomistik verdrängt worden sind, eine innere Bewegung in der peripatetischen Schule vorausging, die auf die Überbrückung des Gegensatzes zwischen akzidentiellen und substantiellen Formen hinzielte. Cartesius hat durch seine präzise Fassung des Substanz- und Stoffbegriffs die Unbestimmtheit des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz, Stoff und Form, die sich ganz empfindlich in der

---

[1]) Sonerus, Commentarius ad Aristotelis lib. VII. Metaph. Cap. I, 357, im Anschluß an Cartesius lib. I Perip. Quaest. 105, bei Sturm a. a. O. S. 78.

späteren Phase der scholastischen Bewegung äußerte, beseitigt. Seine Tat ist aber, wie wir an diesem einen Beispiel sehen können, nicht unvermittelt, sondern ein notwendiges Resultat und sachgemäßer Abschluß des Ringens, das die Scholastik schon seit langem beunruhigte.

Während die substantialen Formen also — wie gesagt — höchstens die Bedeutung eines Denkmittels für die an der Materie resp. deren Ausdehnung oder Quantität beobachtete Veränderung sind, ist die Differenzierung der an sich unterschiedslosen körperlichen Substanz den einzelnen wahrnehmbaren konsolidierten Körpern gegenüber nur durch das Denkmittel der Bewegung möglich. Alle Variationen des Körpers im Raum lassen sich nach Cartesius und seinen Schülern nur durch die Bewegung erklären. Fabri hat dieses Hilfsmittel als unaristotelisch verworfen. Es wäre unsern Scholastikern ein Leichtes gewesen, das Gegenteil nachzuweisen, wenn sie sich die Mühe gegeben hätten, zu eruieren, daß der Bewegungsbegriff Descartes' im Grunde dem aristotelischen entspricht, daß die Bewegung von beiden Denkern wesentlich nur als Veränderung der Lage, also „phoronomisch“ gefaßt wurde.[1] Das Interesse unserer Denker

[1]) Wittich (meines Wissens der einzige, der sich näher mit den Definitionen der beiden Denker beschäftigt hat) findet die aristotelische Definition (*τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ᾗ τοιοῦτον* — wobei nach den Auslegern die *ἐντελέχεια* den „actus“ bedeutet; vgl. Conimbricenses, Prooemium phys. quaest. I, Pererius, Phys. lib. I cap. 2) dunkel, da nicht jede Aktion „Bewegung“ sei, und bemerkt, daß Cartesius die Bewegung nicht als „actus“ aufgefaßt hätte, durch welchen die Veränderung veranlaßt wird. Wittich vergißt aber, daß 1. Cartesius diese vulgäre Definition des motus (motus ut vulgo sumitur) nur „da verwirft, wo ihm etwas darauf ankommt, seine aus anderen Gründen angenommene Meinung durchzusetzen“ (vgl. Lange, die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs und ihr voraussichtliches Endergebnis in Wundt's „Philosophischen Studien Bd. III, Heft 3 S. 371), 2. daß der cartesianische „motus ex rei veritate consideratus“ d. h. die Übertührung eines Teiles des Stoffes oder eines Körpers aus der Nachbarschaft derjenigen Körper, welche ihn unmittelbar berühren und als ruhend angesehen werden in die Nachbarschaft anderer Körper, ferner seine Behauptung, daß ein Körper in demselben Punkte nur eine einzige Bewegung haben kann, weil sie nur nach den angrenzenden Körpern zu bemessen ist, die ihrerseits für jeden Zeitpunkt bestimmt sind (cf. Lasswitz, a. a. O. II, S. 60.) vollständig der aristotelischen Bestimmungen entspricht, wonach ein Ding an und für sich (*κατ' αὐτὸ*) nur auf einerlei Weise bewegt wird und daß

richtete sich nicht auf die Art der Bewegung, sondern auf die veranlassende Ursache derselben, Gott, das *πρῶτον κινοῦν μὴ κινούμενον.*[1]) Dabei haben sie unterlassen, den Irrtum Fabris zu korrigieren, daß nach Cartesius die Bewegung in dem Bewegenden und nicht in dem Bewegten zu suchen sei.[2]) Auch den widerspruchsvollen Unklarheiten und Spitzfindigkeiten, die der von Fabri[3]) als „physische" Ursache der Bewegung aufgestellte „impetus" mit sich bringt, sind unsere Scholastiker aus dem Wege gegangen. Die „physische" Ursache ist nach eigenem Geständnis Fabris nicht physisch, sondern metaphysisch („actu metaphysico . . . non respectivo, non physico"); trotz ihrer Unterschiedenheit von der ersten Materie ist sie sachlich mit dieser identisch[4]); sie ist, physisch betrachtet, kein Sein an sich, also keine Substanz; das eine Mal ist sie dem Bewegten immanent (intriseca), das andere Mal von dem Bewegenden und dem Bewegten verschieden (a mobili et motore distincta.) Aber auch zugegeben, daß der Stoß dem Bewegten gleichsam von dem Stoßenden (proiiciens) „eingedrückt ist" „impressus", bleibt die Frage offen, wie dieser „impetus" es anfängt, den Körper zum Verlassen seines bisherigen Ortes zu bewegen. Was ist ferner der äußere Faktor, der den Stoß dem Körper eindrückt? Ist es vielleicht der vor-

---

bei beiden Denkern als die Voraussetzung für die Bestimmung der Bewegung eben nur „die rohe, materielle in ‚Contiguität' bestehende Rotation" gilt (Lange a. a. O. S. 372), 3. daß in der Bestimmung des „locus externus" Descartes trotz einzelner Verbesserungen im wesentlichen über Aristoteles nicht hinausgekommen ist (vgl. Cassirer, Descartes' Kritik u. s. w. S. 50.)

[1]) Vgl. Sturm Phys. conciliatrix S. 91. Hamel, Phys. Gen. tract. II Dissert. II cap. 3.

[2]) Ein grober Irrtum von Fabri, da Cartesius gerade die entgegengesetzte Meinung vertrat. Er hat die Ausdrücke: „Aktion", „Kraft" vermieden, um nicht den Anschein zu erwecken, als wollte er die Bewegung in den Bewegenden setzen. Fabri hätte wissen sollen, daß Cartesius den scholastischen Satz: „Motus non est in movente, sed in mobili" acceptiert hat. (Vgl. Burgerdijk, Idea philos. natur. disp. VI, thesis I Abschn. 3; Pererius, Physica lib. XIII cap. 17.)

[3]) Diesem hat auch merkwürdigerweise Hamel seine Zustimmung nicht versagt. Metaph. tract. I pag. 315.

[4]) Fabri behauptet nämlich in seiner „Scient. phys". tract. V lib. I propotitio XVII (bei Sturm a. a. O. S. 39), daß die physische Ursache nur dem Namen nach von der prima materia des Aristoteles verschieden sei.

her bewegte andere Körper? So entsteht wieder die Frage, auf welche Weise die Hervorbringung des Stoßes durch einen anderen Stoß möglich ist. Auf alle diese Fragen „beobachten die Anhänger der Impetustheorie ein tiefes Schweigen“ [1]). Als die letzte Zuflucht zur Erklärung dieser empirisch nicht erklärbaren Erscheinung bleibt schließlich nur das Zurückgehen auf den cartesianischen ersten Beweger übrig. Ebenfalls sind die an Aristoteles mit Bewußtsein anknüpfenden Versuche der Impetustheorie, die Erhaltung (continuatio) der einmal mitgeteilten Bewegung begreiflich zu machen, nur „dem Wortlaut nach“ von dem cartesianischen verschieden. [2]) Denn, wenn Fabri, Lana u. a., im Widerspruch mit ihrer „inneren Triebkraft der Bewegung“ die Möglichkeit einer steten Fortbewegung des einmal bewegten Körpers im Vacuum oder an „imaginären Orten“ nicht leugnen können, weil in diesen Sphären dann keine äußere, die Bewegung hindernde Ursache vorhanden wäre, so behaupten sie im Grunde dasselbe wie Cartesius, nach dessen universalem Naturgesetz jedes Ding in dem Zustand, in den es versetzt wird, zu verharren strebt, solange es nicht von einer äußeren Ursache daran gehindert wird. [3])

Da es im Raum keine Leere gibt und, wenn die Bewegung zustande kommen soll, jeder Körper den anderen aus seinem Orte, dieser wieder den benachbarten verdrängen muß, sodaß der letzte den Ort des ersten einnimmt, so folgt daraus notwendig nach Cartesius, daß jede Bewegung kreisförmig ist. Wenn Fabri diese Hypothese als unaristotelisch bekämpft, vergißt er, wie Sturm [4]) zeigt, daß Aristoteles (lib. IV Phys. cap. X 62) diese Annahme als die einzig mögliche hingestellt und für ihre Notwendigkeit fast dieselben Gründe („simillimo modo“) vorgebracht hatte wie Cartesius.

Das so viele Aporien in sich schließende Denkmittel Fabris, die „physische absolute Qualität“, ist unfähig, die verschiedenen sinnlichen Qualitäten der Naturkörper nur annähernd befriedigend nach ihrem Entstehen und Wesen zu erklären. Man muß

---

[1]) Sturm a. a. O. S. 751.

[2]) Ibid. S. 744.

[3]) Sturm a. a. O. S. 748; Derselbe, Physica conciliatrix S. 93.

[4]) Sturm, Phys. conc. S. 97.

schließlich bei der Erklärung des Cartesius bleiben, da dieser sich mit seiner Bewegungstheorie in den Gedanken des Aristoteles bewegte.[1]) Dies muß im Einzelnen nachgewiesen werden.

Wenn nach Cartesius die Wärme als eine schnellere, die Kälte als eine verlangsamte Bewegung der kleinen Partikeln zu erklären ist,[2]) so ist es dasselbe, was Aristoteles lib. II *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* cap. II, 8 auseinandersetzt. Lehrreich ist in diesem Punkt die Auslegung des seinerzeit hochgeschätzten Interpreten der aristotelischen Gedanken, Alexander von Aphrodisia[3]), der fast mit denselben Worten wie Cartesius die Natur des „Feuers und der ihm wesentlich eignenden Wärme" in der raschen Bewegung der kleinsten Partikeln sucht.[4]) Es läßt sich zwar nicht bestreiten, daß Aristoteles, ähnlich wie Fabri, die Wärme als eine „qualitas heterogeneorum segregativa et homogeneorum congregativa" definiert hat. Doch ist dieser Umstand ziemlich irrelevant, da sich Fabri nicht wie Aristoteles die Frage vorgelegt hat, worin die Qualität eigentlich bestehe und auf welche Weise sie die Effekte der Wärme und Kälte hervorbringe.[5])

Wenn des weiteren Fabri[6]) leugnet, daß nach Aristoteles das Licht Bewegung sei, so ist er dabei zu sehr „in den scholastischen Quisquilien" [7]) (scholasticis tricis) befangen. Die Hypothese von Aristoteles, wie sie auch von seinen griechischen Interpreten (Joh. Grammaticus, Simplicius) bestätigt wird, ist vielmehr diese:[8])

---

[1]) Damit wird, wenn auch zwischen den Zeilen, von Sturm dem Fabri ein tendenziöses Mißverständnis sowohl der aristotelischen als auch der cartesianischen Physik zum Vorwurf gemacht.

[2]) Die Stelle findet sich in den „Meteoren" Kap. I 7. Dem Meister folgen hier auch unbedingt: Clauberg, Disputationes physicae 31; Ant. le Grand in „Institutiones philosophicae" pars VI art. XVIII; Rohault Tract. phys. pars I cap. 23; Greydanus Inst. phys. lib. I tract. II cap. 10.

[3]) In seinem Kommentar zu Kap. VIII, des 2. Buches der „Meteorologie" des Aristoteles.

[4]) Dem Alexander stimmt auch der berühmte Peripatetiker Caesalpinus zu (Peripat. Quaestiones lib. I cap. VII, 21.)

[5]) Sturm a. a. O. S. 313.

[6]) Scient. phys. tract. II lib. III prop. 61.

[7]) Sturm a. a. O. S. 409.

[8]) Sturm a. a. O. S. 406 ff.

1. Das Licht besteht in einer gradlinigen Bewegung, die von einem Lichtkörper bis zum Organ sich fortsetzt. 2. Subjekt und gleichsam Triebkraft dieser Bewegung ist weder die Luft noch das Wasser; sie kann aber durch diese Elemente fortgesetzt werden, weil sie dieselben Poren haben, die gleichsam auf einer geraden Linie sich entsprechen (qui poros habeant in recta linea sibi correspondentes). Wohl hat Cartesius — hierin von Aristoteles abweichend — in den Teilchen des Luftelementes und in dem Stoff der ersten, subtilen Màterie (Feuerelement) „Subjekte des Lichts" gesehen, diesen selbst aber nicht den Charakter einer „objektiven Qualität" beigelegt — was ganz antiaristotelisch gewesen wäre.

Wenn Cartesius im Zusammenhang seiner Lehre vom Licht[1]) die Farben für verschiedene Wirbelbewegungen der Kügelchen des Luftelementes erklärt, die auf die Netzhaut fallen, so weicht er hierin gerade so von Aristoteles ab wie Fabri, der die Farben nur für verschiedene, durch Mischungen und Luftwellen entstandene Modifikationen der Lichtstrahlen hält. Fabri sollte aber wissen, daß er in diesem Punkte den Cartesius ganz auf seiner Seite hat, der außer der soeben erwähnten Definition in seiner Diopt. Cap. I, Abschnitt 4 den charakteristischen Satz ausgesprochen hat, daß die Farben wesentlich nur das auf irgendwelche Weise modifizierte Licht sind. Die cartesianische Modifikation stützt sich allerdings auf seine Wirbeltheorie, die freilich zu der Fabri'schen Qualitätstheorie schlecht paßt.

Unter Schall versteht Cartesius schwingende und zitternde Luftbewegungen, welche das Trommelfell berühren und sich weiter auf die hinter dem äußeren Gehörgange gelegene Kette der drei Gehörknöchelchen fortsetzen und nach ihrer Beschaffenheit verschiedenen Schallsinn hervorrufen[2]). Auch diese Definition weicht nicht von der aristotelischen ab. Aristoteles hat (*περὶ ψυχῆς* Cap. VIII 78) „mehr als zwanzig mal bis zum Übelwerden"[3]), den Schall als Luftbewegung bezeichnet. Es ist

---

[1]) Sturm a. a. O. S. 415, 418.

[2]) Mit Cartesius stimmt überein: Greydanus, Inst. Phys. lib. I tract. II cap. XI, Abschn. 51 und Ant. le Grand, Hist. nat. pars II art. VII und Inst. phil. pars VIII § 15.

[3]) a. a. O. 371.

charakteristisch, daß Fabri hier von seiner beliebten absoluten Qualität keinen Gebrauch macht, obwohl sonst die Peripatetiker bei ihrer Erklärung des Schalles, hierin von Aristoteles abweichend, ohne die absolute Qualität nicht auskommen konnten[1]).

Trotz dieser Harmonisierungsversuche ist unsern Scholastikern nicht die Spannung entgangen, die zwischen den Grundbegriffen der aristotelischen Physik (Stoff und Bewegung) besteht, die Aristoteles gar nicht empfand und nach seinen Voraussetzungen nicht empfinden konnte. Lasswitz[2]) weist nach, daß Descartes trotz der entschiedenen Verwerfung der Atome und des leeren Raumes sich diese beiden Hilfsmittel der physikalischen Anschauung wohl zu bewahren weiß[3]). „Descartes muß seinem starren Stoffe die Beweglichkeit durch die aktuelle Bewegung erteilen, daher ist sein Stoff von Anfang an geteilt in Partikeln verschiedenster Gestalt, er besteht aus selbständigen getrennten Körpern, welche ursprünglich den Raum stetig durch ihre Aneinanderlagerung ausfüllten . . . Immer sind es abgerissene Partikeln von bestimmter Gestalt, Splitter der Materie. So sieht sich Descartes, nach der Fassung des Körperbegriffs ringend, zur Annahme fertiger Korpuskeln getrieben. Das ist nichts anderes, als der Anfang zur Bildung des Atomsbegriffes. — — — Bei der absoluten Raumerfüllung ist Bewegung nur möglich durch die Trennbarkeit in beliebig kleine Teilchen, die Teilchen aber sollen sich durch Bewegung allein unterscheiden. So dreht sich der Gedanke ebenso im Kreise wie die Materie. Hilfe soll hier die Teilung der Materie ins Unendliche bringen, indessen wird dabei die Sache erst recht unbegreiflich . . . . Denn es ist zwar begreiflich, daß ein ausgedehntes Korpuskel wieder teilbar ist, es ist aber durchaus nicht klar und deutlich begreiflich, wie diese Teilbarkeit sich ins Unendliche fortsetzen soll. Im Gegenteil wird die Teilbarkeit der Materie erst klar und deutlich begreifbar, wenn man aktuell getrennte Unteilbare, d. h. Atome voraussetzt“[4]).

Fast denselben Bedenken begegnen wir merkwürdigerweise bereits bei unseren Scholastikern. Stairius in seiner „Physiologia

---

[1]) Tract. Phys. pars I cap. 26.

[2]) a. a. O. 59.

[3]) ib. 101.

[4]) Lasswitz, a. a. O. 102. 104.

vera experimentalis" und der Genfer Philosoph Caspar Wyssius „bemängeln" nach dem Zeugnis von Sturm[1]) an der cartesianischen Theorie vom Stoff u. A., daß die „stete Teilbarkeit der Materie einen absurden Prozeß ins Unendliche in sich schließt", und daß die Annahme einer unendlichen Zahl von Korpuskeln in einem beliebigen, wenn auch kleinen Körper notwendig zur Folge hat, daß eine lokale Bewegung auch in dem kleinsten Raum nicht möglich ist, ja nicht einmal ihren Anfang nehmen kann. Cordemoy[2]) findet, daß Descartes selbst genötigt wurde, aktuell unteilbare Partikeln anzunehmen, damit aber seiner ursprünglichen Hypothese von der endlosen Teilung des Stoffes untreu wurde; daß ferner die Individualität des ruhenden Körpers vernichtet wird, weil der Körper mit den andern ihn berührenden eins wird. Auch die Dauer eines Körpers wird illusorisch, da infolge des verschiedenen Stoßes der benachbarten Körper seine Grenzen einer steten Veränderung anheimfallen.

Wie ist diese Antinomie zu beseitigen? Auf den ersten Blick scheint sich nur die Alternative zu ergeben: entweder man nimmt mit Cartesius die Identität des Raumes mit der Materie sowie die unendliche Teilbarkeit des Stoffes an, leugnet dann aber das Vacuum und folgerichtig auch die Bewegung; oder man flüchtet sich zu der demokritischen Korpuskulartheorie eines Gassendi und Cordemoy, d. h. man akzeptiert die kleinen unteilbaren Korpuskeln in einem leeren Raum.

Doch der Scharfsinn eines Sturm versucht auch hier einen Mittelweg zu finden. Von der richtigen Beobachtung ausgehend, daß Cartesius es unterlassen hat zwischen der mathematischen und physischen Betrachtung zu unterscheiden, glaubt Sturm durch die Verwendung dieser unumgänglichen Distinktion in der Anschauung über die Materie zum Ziele zu gelangen[3]). Mathematisch betrachtet ist der Stoff, die „prima et simplicissima materia", das Abstrakte, Formlose, mit der Ausdehnung identisch und ins Unendliche teilbar[4]). Um diesen „mathematischen Stoff"

---

[1]) Sturm, a. a. O. 33.

[2]) Bei Sturm a. a. O. S. 37.

[3]) Offenbar ist Sturm von Gassendi auf diese Fährte geführt worden; vgl. Lasswitz a. a. O. S. 146.

[4]) Sturm a. a. O. S. 47.

braucht sich aber der Physiker, der die Phänomene der universellen konkreten Natur beschreibt, nicht zu kümmern, weil er sie nicht braucht[1]). Sein Augenmerk ist vielmehr auf die physische Materie gerichtet, d. h. auf jene, von welcher jedwede „natürliche“ Zusammensetzung und Entstehung ihren Anfang nimmt und der die Natur ihre Gebilde entnimmt, die sie von selbst nicht gestalten konnte; in die physische Materie werden schließlich alle Werke der Natur einmal eingehen, da die Natur selbst sie nicht vernichten kann, ebensowenig wie sie dieselben nicht hervorgebracht hatte. An eine derartige Materie denkt nach Sturm wohl auch Aristoteles in seiner berühmten Stelle (Metaph. lib. VIII cap. 4)[2]) und in seiner bekannten Definition der Materie: *ἐγὼ γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, εἴτε φθείρεταί τι εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον*, die jedenfalls nicht, wie einige Ausleger fälschlich meinen, auf die mathematische formlose Materie paßt, da in diese nie ein Körper aufgelöst werden kann. Zu der physischen Materie sind eben die kleinsten Korpuskeln zu rechnen, und zwar sowohl anorganische Atome, aus deren Zusammenhäufung die Elemente entstanden sind, als auch organische Samenkörner, denen die Pflanzen und Geschöpfe ihr Leben verdanken. Diese Korpuskeln oder „physischen Punkte“ lassen sich, obwohl sie unsichtbar sind, nicht endlos teilen (*ἄτομα*!). Wenn Sturm glaubt mit seiner Auffassung der aristotelischen und cartesianischen Bestimmung der Materie wesentlich zu entsprechen, so darf seine Behauptung nur insoweit als richtig aufrecht erhalten werden, als Cartesius zu der atomistischen Theorie tendierte, dem Korpuskel aber keineswegs die Bedeutung des ersten das Weltall aus sich heraussetzenden einfachsten Faktors beimaß.

Daß bei der Einführung der „ersten physischen Materie“ der

---

[1]) Neque physicus, ut talis, opus habebit de simpliciter prima plane nuda et undiquaque simplicissima multum esse solicitum; siquidem, quod ipsa praxis et experientia docet, in rationibus contingentium naturalium reddendis ad huiusmodi abstractiones et sublimitates animus nunquam convertitur. (Sturm a. a. O. S. 42).

[2]) *Περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λανθάνειν, ὅτι εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου, ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων, καὶ ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γινομένοις, ὅμως ἔστι τις οἰκεία ἑκάστου.*

leere Raum vorausgesetzt werden muß, ist für Sturm selbstverständlich. Weil er aber wußte, daß die Identifizierung der Ausdehnung mit dem Raum ein integrierender Bestandteil der cartesianischen Physik war, versuchte er, wenigstens den erkenntnistheoretischen Wert dieses Denkmittels zu retten. Wie das Nichtsein auch Objekt unseres Denkens und als solches etwas ist, obwohl es in der Tat nichts ist, so können wir auch eine Ausdehnung uns auch dort vorstellen, wo tatsächlich keine Materie vorhanden ist; wir können einen „imaginären Raum“, eine imaginäre Ausdehnung konzipieren. Dazu zwingt uns die Erwägung, daß vor der Erschaffung der ersten (physischen) Materie ein Raum, ein wenn auch unerfüllter, leerer Ort da sein mußte, der mindestens so groß gewesen ist, wie die in ihn gleichsam hineingeschaffene Materie. Dieser Raum ist hinsichtlich der Materie nur ein leerer Raum, ein „non ens“, eine „omnimoda materiae absentia“, aber doch etwas, weil er unbedingt gedacht werden muß. Zwar ist die Argumentation von Aristoteles und Descartes „allzuwahr“, daß, wenn von den Naturkörpern alles Nichtgemeinsame abstrahiert wird, nichts anderes übrig bleibt als die Ausdehnung oder ein ausgedehntes Etwas, das aus positiven, individuell abgegrenzten Teilen besteht, sodaß diese voneinander durchdrungen werden können. Mit der Setzung der Ausdehnung wird gleichzeitig die Undurchdringlichkeit mitgesetzt und umgekehrt; mit der Leugnung der Undurchdringlichkeit wird auch die Ausdehnung verneint. Das gilt aber von dem physischen Raum und physischen Körper und schließt nicht aus, daß, wenn wir einen leeren, imaginären Raum voraussetzen, in dem selbstverständlich mit der Leugnung der physischen Materie und ihrer Teile die Undurchdringlichkeit geleugnet wird, doch die Ausdehnnng bleibt, nämlich die imaginäre. Denn nach dem allgemeinen Urteil der Verfechter des vollen Raumes wird dieser „von der Ausdehnung der Materie durchdrungen“ und wächst gleichsam in die eine gemeinsame Ausdehnung hinein. Wir können also eine doppelte Ausdehnung unterscheiden: die wahre, wirkliche, physische, die als positiver Widerstand (repugnantia und resistentia) oder Ausschluß aller anderen realen Ausdehnung bezeichnet werden kann, und eine imaginäre, in welcher dieser Widerstand aufgehoben ist, und die alles real Ausgedehnte zulassen und in sich aufnehmen

kann. Dieser absoluten non-resistentia ist eben nur das Nichts fähig.

Diese „Lösung“ hat den Knoten nur noch fester geknüpft. Sturm hat die Differenz der physikalischen und mathematischen Betrachtungsweise nur ins grelle Licht gestellt; er hat gezeigt, daß Cartesius beide Gesichtspunkte nicht unterschieden hat. Hat dieser nämlich seinen Körperbegriff durch mathematische Abstraktion von allen sinnlichen Eigenschaften gewonnen, so durfte er[1]) die Undurchdringlichkeit, die doch zu den sinnlichen Eigenschaften gehört, nicht beibehalten. Diese Inkonsequenz beweist nur zu deutlich, daß die Physik ohne das Denkmittel der Empfindung nicht weiterkommen kann, daß sie nicht von allem Sinnlichen abstrahieren darf.[2]) Descartes hat dieses Hilfsmittel nicht zur Geltung gebracht. Sein Körper ist mathematisch, seine Bewegung trägt nur einen phoronomischen Charakter. Damit bleibt Descartes und auch Sturm, der trotz aller sichtlichen Mühe über ihn nicht hinauskommt, noch in der antiken Anschauung stecken. „Denn der Unterschied des modernen und des antiken Bewegungsbegriffs läßt sich, soweit dies bei einem so vielfach verzweigten Vorstellungskomplex überhaupt in einer abschließenden Formel möglich ist, dahin ausdrücken, daß dem Altertum der Energiebegriff fehlte. Wir verstehen unter Energie diejenige quantitativ ausdrückbare Eigenschaft des bewegten Körpers, vermöge deren er mit demjenigen Realitätsgebiet zusammenhängt, das durch die sinnliche Empfindung bezeichnet wird. Der moderne Ausdruck „Energie“, der mathematisch als das halbe Produkt aus der Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit definiert wird, ist nur eine der Formen, unter welchen das Intensive, das eigentlich Reale der Bewegung sich begrifflich darstellen läßt“.[3]) Dieses Intensive hat erst Galilei erfaßt und wissenschaftlich zu formulieren versucht, indem er die Bewegung als selbständige Realität für die Naturwissenschaft objektivierte, nachdem vor ihm im 16. Jahrhundert, namentlich unter dem Einfluß des Paracelsus eine Ahnung davon

---

[1]) Vgl. Lasswitz a. a. O. S. 93.

[2]) Vgl. Cassirer a. a. O. S. 46f.

[3]) Vgl. Lasswitz a. a. O. S. 4.

in der Anschauung von der seelenartigen, bewegenden Seele aufgetaucht war. Aber Galilei hat das andere unumgängliche Postulat jeder Bewegung, nämlich die Erfassung des physischen Körpers durch das Denkmittel der Substantialität, ignoriert, welche Descartes durch seinen Begriff des substantiellen Korpuskels aufrecht zu erhalten bestrebt war, wobei ihm wiederum die Erkenntnis des Intensiven als der Realität des Körperlichen fehlte.[1]) Diesen Gegensatz hat aber auch Gassendi nicht zu beseitigen vermocht, der in jedem Atom einen unveränderlichen Impetus vermutete;[2]) denn dieser Impetus ist nicht mit der modernen Energie zu identifizieren, da er sich nicht wie diese von einem Atom auf das andere übertragen läßt. Es ist bekanntlich erst Huyghens gelungen. Seine Verbindung der Substanz mit der Kausalität macht es möglich „das Atom im einzelnen Moment sowohl als ein bewegtes, mit Energie begabtes, als auch die Lageveränderung anderer Atome bedingendes aufzufassen." Dadurch hat Huyghens die Bedingungen zur „Objektivierung der Empfindung" geschaffen. Daß Sturm Huyghens ignoriert, ist ein eklatanter Beweis dafür, wie sehr er mit seiner Abhängigkeit von Cartesius und mit seiner Phoronomie noch in der Antike steckt, wie die cartesianischen Scholastiker mit allen von ihnen bearbeiteten Wissensgebieten.

Es bleibt das Verdienst unserer Denker, gezeigt zu haben, daß ihr Meister trotz seiner gegenteiligen, gelegentlichen Äußerungen doch zu sehr noch der Sohn der Scholastik, resp. des Aristoteles war. Man wird ihren Nachweis nicht unterschätzen dürfen, da sie mit den beiden großen Systemen, dem scholastischen und cartesianischen, gut vertraut waren und dem Kampfe zwischen beiden gleichsam aus der Nähe zusahen. Sie bestätigen nur die bekannte Warheit, daß es in den großen Gedankenbewegungen nirgends eine gewaltsame, plötzliche Revolution, nirgends einen „plötzlichen Szenenwechsel" gibt und „daß namentlich die Erkenntnis des Einzelnen nicht die Kraft hat,

[1]) Ibid. S. 9ff., 54.

[2]) Lasswitz a. a. O. 175 f.

allgemeine Anschauungen und prinzipielle Überzeugungen umzugestalten, die nicht in allerneuster Beziehung zu der betrachteten Einzelnheit stehen“[1]). Vor allem bleibt ihr Nachweis wertvoll — von Einzelnheiten ganz abgesehen —, daß die dubitative Methode des Cartesius in Aristoteles und der Scholastik präformiert war, daß die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Subjektiven und Objektiven sich von der scholastischen nicht entfernt, daß die Substantialität des physischen Körpers und die damit gegebene Phoronomie den Umkreis des aristotelischen Gedankens nicht überschreitet. Ihre Schriften sind daher ein Hilfsmittel für die Quellenforschung des Cartesianismus. Aber nicht bloß das. Die cartesianischen Scholastiker haben das System ihres Meisters umzugestalten versucht, ohne seine Prinzipien zu verkürzen. Sie haben die vier einfachen methodischen Grundregeln Descartes' durch Aufnahme aristotelischer Elemente und unter Verwertung der eigenartigen Syllogismusarten von Jung zu einer umfassenden Logik ausgearbeitet. Sie haben, ohne den ersten analogischen Satz Descartes' zu entweihen, ein neues erkenntnistheoretisches, aus Cartesius' Schriften selbst geschöpftes Prinzip aufgestellt und dieses, wenn auch mit recht formalistischen Mitteln, dem alten scholastischen zu akkommodieren versucht. Das Urteil über ihren Konservatismus und Traditionalismus steht und fällt mit dem Urteil über Cartesius selbst. Ihr Traditionalismus ist begreiflich. Je mehr die Fragen des cartesianischen Denkens nach dem innersten Mittelpunkte zu liegen, wie die metaphysischen, so können sie nicht durch wachsenden Reichtum neuer Beobachtungen anziehen, sondern ihre Kraft lediglich in klarer und tiefer Auffassung von Problemen erproben, welche in neuen die alten bleiben. Es liegt auch hier der allgemeine Grund, warum die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Betrachtungen sich immer in alten und engen Kreisen halten und sich auf sich selbst besinnen müssen, während sich die empirische Forschung, täglich durch neue Entdeckungen gehoben, im Weiten bewegt. Weil in den Naturwissenschaften die Fragen vom inneren Mittelpunkt abgehen und dem äußeren Umkreis zustreben, wächst notwendig ihre

---

[1]) Glogau a. a. O. S. 212.

Beziehung zu den einzelnen peripherischen Punkten. Daher kommt es, daß auf dem Gebiete der Erfahrung ein größerer Reiz des Wechsels und der Neuheit herrscht als in der Metaphysik. Cartesius und seine Schüler haben als echte Jünger der Renaissance den Naturwissenschaften ein großes Interesse geschenkt. Wie kommt es, daß wir bei ihnen trotzdem noch so viel Veraltetes finden? Die Antwort liegt nach dem im letzten Paragraphen Ausgeführten auf der Hand. Sie wollten zwar das ganze Gebiet der Naturwirklichkeit der sinnlichen Erfahrung anheimgeben, während sie das reine Denken der Substanz auf Gott und die Seele als seine Objekte bezogen haben,[1] kurz, sie wollten die Physik von der Metaphysik trennen. Sie haben es aber nicht durchgeführt. Der Begriff der Materie ist bei ihnen durch volle Abstraktion vom Sinnlichen gewonnen; neben der Erfahrung hat das reine Denken als Norm der Naturwirklichkeit zu gelten. Die „historia“ läßt sich nicht von der „scientia“ (Metaphysik) scheiden. Wenn selbst der große Erfahrungsphilosoph Newton die metaphysischen Grundbegriffe in der Mechanik und Physik nicht entbehren konnte, dürfen wir uns dann wundern, daß unsere Denker, denen die Metaphysik als Königin der Wissenschaften galt, in ihrer Physik mehr scholastisch-aristotelische Metaphysiker als „Renaissanceempiriker“ sind? Zwei Welten kämpfen in ihrem Kopf, wie bei Cartesius: die objektive Naturwirklichkeit der sinnlichen Erfahrung mit der subjektiven durch die Vernunft vermittelten „idealen Realität“, die Phoronomie mit der Dynamik; es ist „der cartesianische Taumel zwischen dem Zubehör der Empfindung und den reinen Momenten des Denkens“[2]. Am auffallendsten hat sich diese Unklarheit bei dem Versuch gezeigt, die Wissenschaften einzuteilen, wo der Mangel eines einheitlichen Maßstabes schließlich auch das Verhältnis zur Metaphysik im unklaren lassen mußte. Und doch beherrschte sie die Sehnsucht nach einer „einheitlichen Weltanschauung“, nach einer allgemeinen Wissenschaft, die zu realisieren erst Leibniz, der sich als ein dankbarer Schüler dieser

---

[1]) Cassirer a. a. O. S. 42 f.

[2]) Cohen, Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, S. 24.

Scholastik zeigte[1]), geglückt war[2]). Es bleibt aber ihr Verdienst, durch sorgfältige Arbeit indirekt auf die Antinomien hingewiesen zu haben, an denen das cartesianische Denken litt; in Klärung, nicht in Lösung des Einheitsproblems liegt ihre Stärke. In magnis voluisse sat est.

---

[1]) Eine Monographie über das Verhältnis Leibniz' zu unseren Scholastikern, namentlich zu Clauberg, ist noch zu schreiben.

[2]) Cohen, a. a. O. S. 52 ff.; Cassirer, a. a. O. S. 102.

Anhang.

I.

Ordo, secundum quem in academia Leidensi Philosophia docebitur.

(erlassen am 7. August 1641.)
(Acta senatus, Bd. II, S. 220ff.)

Generale esto praeceptum, ut ipse textus Aristotelis praelegatur et verbotenus exponatur: ac Aristoteles per Aristotelem et ex antiquis, praesertim Graecis interpretibus illustretur. Eo tamen temperamento, ut ubi contra antiquos disputet Philosophos, ibi a verbali textus explicatione abstineatur, tantumque breviter dilucideque antiquorum atque Aristotelis proponatur sententia: nec alibi aliae quaestiones tractentur, nisi quam paucissimae, eaeque utitiores, et ex ipso textuque deriventur. Tum etiam ut ubi nimium est brevis et abruptus, defectus perspicue suppleatur: ubi autem nimium se diffundit, ibi contrahatur, sed absque obscuritate: ita tamen, ut ipsa etiam Aristotelis verba praelegantur, cum necesse est, et explicentur.

In operis cuiusque exordio summa totius breviter proponatur.

In singulorum itidem librorum exordio Synopsis eius et analysis breviter proponatur. Utque ita in singulis quoque fiat capitibus, ac singulorum textuum dilucida proponatur paraphrasis, eique antiquorum interpretum inseratur sententia, utque cum occasio fert, exemplis non longe petitis, sed utilibus res illustretur.

Logicae Praelectiones.

Porphyrii exponatur Isagoge.

Aristotelis Protheoriae, Categoriae, Hypotheoriae.

His ea quae ad pleniorem thematum simplicium cognitionem pertinent, praemittantur: Ut de toto et partibus, de causa et causato, de subiecto et adiuncto etc.:

Liber de interpretatione,

Libri duo priorum Analyticorum: quibus definitionis et divisionis doctrina praemittatur.

Libri duo posterionum Analyticorum: in quibus tantum quae ad demonstrationem pertinent et circulum, praelegantur.

Librorum Topicorum summa breviter exhibeatur et quomodo ex Praedicabilibus, Praedicamentis et iis quae post praedicamenta traduntur argumenta desumi possunt, doceatur, de quibus certi tradantur et illustrentur canones, eorumque usus exemplis ostendatur. Sophistici Elenchi exacte et copiose explicentur et exemplis illustrentur. In fine ordinis et Methodi subjungatur doctrina.

Physicae Praelectiones.

Physicorum libri quatuor priores, in quibus de corporis Physici principiis agitur et motu, hoc est solide explicatur corpus mobile, quod est physicae subiectum, praelegantur.

Liber tertius de caelo, qui scitu necessarii de elementis continet.
Libri duo de generätione et corruptione corporum naturalium.
Liber Meteororum primus qui primaria tractat Meteora.
Liber Meteororum quartus, qui Medicis est pernecessarius:
qui de coctione et cruditate, de putredine etc. tractat.
Liber secundus et tertius de anima.

Ethicae Praelectiones.

In libris Ethicorum exponendis ut in aliis, textus proponatur Aristotelis. Ac primo quidem operis totius summa praemittatur ac finis. Tum et singulorum initio librorum, quid singulis tradatur capitibus ostendatur. In explicando contextu minus necessaria, quales sunt prolixiores cum aliis Philosophis disputationes, praetermitti possunt. Aristoteles per Aristotelem et ex eo, tum et ex Graecis praesertim interpretibus (tam qui in hos libros, qualis Eustratius qui antiquiores quoque adhibet, et Paraphrasis vel imprimis Graeca, quam qui in alios scripserunt) ubi opus, accurate exponatur. Quo et quae in Magnis Moralibus dilucide magis, et Eudemiis dicuntur, referri possunt. Sic praesertim libri, qui aliis praesunt facultatibus diligenter ac cum cura exponantur. Qualis est quintus, et quae libro Tertio *περὶ ἀκουσίου* et *ἑκουσίου* docentur, quorum illa Iuris haec Theologiae studiosis ut et quae *περὶ προαιρέσεως* dicuntur conferre ac prodesse possunt. Tum et liber 3. imprimis autem pars illa, in qua de virtutibus agitur, tum et 9. Ante omnia autem brevitati quisque et interpretationi mentis Philosophi ac scopo incumbat.

In operis Exordio DD. Curatorum hoc decretum collocetur. In

praelectionibus nulla barbara vocubula Scholastica artisque termini monstrosi usurpentur.

II.

Nachtrag zu dem „Ordo“.

(ib. 222.)

Philosophicae in Academia Lectiones quomodo instituendae.

In singulis Philosophiae partibus praelegitur Aristoteles: et quidem ordine, secundum contextum. Eo tamen modo, ut sententiae ac verba, quae prae caeteris mentem explicant Philosophi, praelegantur: caetera obiter modo proponantur. Ita ut ubique quantum fieri potest, loci singuli, ex aliis, in quibus fusius ac magis perspicue loquitur agiturque exponantur ea ratione ac modo, ut Graecorum quoque interpretum ac Philosophorum interpretatio addatur. Tum ut libris singulis capitibusque praemittatur singulorum atque analysis: sed et quaestiones omnes necessariae, quae ex contextu oriuntur, obiter discutiantur: postremo ut breviter mens eorum, in quibus cum reliquis philosophis disputat Aristoteles, proponatur.

III.

Gutachten der Universitäten über die Lehre des Cartesius.

(In den Akten der Hohen Schule Herborn (Staatsarchiv zu Wiesbaden, Sign. IV, 8b.)

A) Gutachten der Universität Groningen.

(Bogen 154, 155.)

. . . Id saltem possumus historice referre, quod etiam in duabus illis Academiis Belgii Leidensi atque Ultrajectina, in quibus haec erudita lis coepit agitari, supersunt Professores publici, viri celebres et docti, qui aliis in contrarium euntibus, libertati litant, nec sine quodam applausu auditorum suorum tum in disputationibus, tum in lectionibus suis publicis Cartesii placita tuentur: ut publica auctoritate hactenus magis quam Conimbricensia vel Suaresiana nec recepta nec

proscripta fuerint. Hoc nostrum quod spectat Athenaeum, ex illius primaeva institutione, et legibus ad Aristotelis philosophiam retinendam Professores Philosophi tenentur: quod tamen, cum eo moderamine sumitur, ut in solius Dei verba juremus, nec, si quid novae lucis affulserit, Aristoteli et veteribus invisum, ad naturae phaenomena certius percipienda et commodius explicanda, solo novitatis titulo esse rejiciendum arbitremur. Amici nobis sunt Socrates, Plato, Aristoteles, Conimbricenses, Suaresius, Ramus, Cartesius, sed magis amica veritas. Hanc non ex personis, sed personas ex illa aestimamus. Hoc addimus, quaedam a nonnullis ceu Cartesiana vel jactari, vel impugnari, quae ante Cartesium alii tum philosophi subtiles, tum theologi Orthodoxi tuiti sunt: ut quod omnibus innata et insita sit naturaliter dei cognitio; quod corporis in genere natura et essentia in extensione sita sit; quod accidens quodlibet non tam ens sit, quam entis, quia illius esse est inesse, ut separatum ab omni subjecto existere non possit: quod libertas arbitrii in se sit immunitas a coactione; quod vacuum sua notione implicet contradictionem, et accidens sine subjecto, adeo ut ne quidem possint concipi duo mundi a se mutuo per merum nihil discreti et separati; etsi hunc, quem unicum creavit Deus, possit conditor pro infinita sua potentia usque et usque extendere et ampliare. Etiam diu est, quod in scholis disputatum fuit de formis substantialibus bestiarum et plantarum, an sint et quid sint; licet illa controversia occasione philosophematum Cartesianorum recruduerit. Verum enimvero, illustrissime et generosissime Comes, cum vix nobis probabile sit, propter haec et similia potuisse illustris vestrae scholae pacem et harmoniam conturbari, aut quempiam ex vestris Professoribus in Heterodoxiae suspiciones venire apud reliquos Collegas; et Charitas tamen ob alia parte vetet aliquid sequius suspicari de illis duobus, qui aliquamdiu apud nos vixerunt, cum toto illo tempore nihil aliud potuerimus in ipsis reprehendere, quod ab eruditae et piae orthodoxiae tramite deviaret, nihil magis nobis est in votis, quam paullo distinctius erudiri de iis capitibus, quae illis imputantur; quo certius et accuratius de singulis promamus iudicium. Id dum praestolamur, Illustrissime et generosissime comes, Deum supplices veneramur, ut dignetur illustrem vestram scholam conservare, orthodoxae veritatis et concordiae simul zelum celeberrimis in illa professoribus omnibus inspirare; ac praesertim Ill. E. V. cum univera sua inclyta domo iis specialem suam tutelam recipere; illique piam hanc de Ecclesiis et Scholis ab omni errore immunibus servandis sollicitudinem nestoreos

in annos continuare; donec tandem utrasque in veritate et pace florentes florentissimae suae posteritati fovendas et protegendas transmittere possit. In hoc voto desinimus, manentes, quamdiu in vita manebimus,

Illustrissime et generosissime Comes,

Ill. E. V.

Addictissimi et obsequentissimi Rector et Professores Academiae Provincialis Illustrium ac Praepotentum DD. ordinum Groningae et Omlandiae,

et ego

Iussu magnifici Rectoris.

Franciscus Junius, F. N.

I. V. D. ac. P. p. et Acad. Secretar.

Groningae, ad d. XVIII. Septemb. St. Julian. 1651.

B) Gutachten der Universität Harderwijk.

(Bogen 157, 158.)

Illustrissimo et Generosissimo Domino
D. Ludovico Henrico
comiti in Nassau, Cattimetibocorum, Viandae
et Deciae, Donuieo in Beilstein etc.
Salutem et obsequia.

Illustrissime et generosissime Domine Comes,

Quas ad nos litteras Excellentia Vestra dederat Kal. Juliis, eas die quarto decimo Septembris accepimus; curamque et solicitudinem pro incolumitate Illustres Vestri Gymnasii et Disciplinarum integritate, non agnovimus modo, sed etiam non potuimus non probare. Eo magis etiam officii nostri esse putavimus, quam celerrime et sincerissime ad eas rescribere, quae tanto quaerit studio Vestra Excellentia. Magna quidem et ad omnes Academias pertinens quaestio de Cartesianismo, sive illo Philosophiae genere, quod Renatus Cartesius excitavit primo, deinde in lucem et opiniones quorundam introduxit. Neque ignoramus quam varia sint multorum de eadem Philosophia iudicia, quamque dissimiles animorum habitus. Quia tamen tanti non sunt, ut minus propterea sensum nostrum nostraeque statum Academia roganti Excell. V. exponere auderemus. Renatum Cartesium Mathematicum fuisse summum omnes uno ore fatentur, neque in ea illum arte superiorem suo seculo habuisse, neque fortasse multis sequentibus habituram.

Doctrina eius in Naturalibus magnam partem non contemnenda, eiusmodi saltem, ut, paucis exceptis, Medicinae aut nihil, aut parum admodum periculum noxaeve inferat. Ceterum autem eius Philosophiam, si Metaphysicam spectamus, pestiferam Theologiae iudicarunt viri maximi eoque damnarunt eam ex merito deiiciendam putarunt. Atque hic sensus est noster de Philosophia quam Cartesianam vulgo ab autore vocant. Quod ad Academiae autem nostrae institutum attinet, nos Philosophiam antiquam illam Peripateticorum quaeque totam rationem Aristotelicam complectitur, solam atque unicam publice privatimque docemus semperque etiam docturi sumus: ac ne nova aliqua in eam inferatur, quanta fieri cura poterit diligenter solliciteque providebimus. Neque auctores essemus Salvo Excellentiae Vestrae iudicio, ut aliam, quam quae a fundamentis Illustris eius Gymnasii hactenus obtinuit, pateretur introduci. Antiquam illam porro excolere, spretis nonnullorum novis opinionibus, fore arbitramur Prudentiae Vestrae. Deum Opt. Max. rogamus, ut Excell. Vra plurimos annos quam felicissimos agat et illustri laude florentem scholam Nassavicam aliis atque aliis semper ornamentis adaugeat.

Excellentiae Vestrae
devotissimi
Professores Academiae Ducatus Gelriae et
Comitatus Zutphaniae
eorumque nomine
Gisbertus ab Isendoorn Med. lic.
Philosophiae primarius professor,
Academiae Ducatus p. t. Rector
Cornelius Tollius
Professor, Curatorum et Acad.
Secretarius.

Hardervici IV. Kal. Octob.
1651.

C) Gutachten der Universität Leyden.

(Bogen 159, 160.)

Illustrissime atque Excellentissime Domine,

Satis exprimi verbis non potest, quam grata nobis sollicitudo illa ac cura fuerit, quam, ex ingenitâ excelsi animi generositate ac benignitate, pro incolumitate Academiae suae Excellentia Tua nobis iis litteris quas ante tempus aliquod ad nos scribere dignata est, hu-

manissime testatur. Quas Calendis Juliis datas, vigesimo demum ac quarto Septembris accepimus. Porro, quemadmodum ex parte nihil nobis gratius fuit, quam incolumitas eius Academiae ac felix successus, ita ex animo doluit, intellexisse ex iisdem nos quasdem de Cartesiana Philosophia contentiones inter Professores ac dissidia exorta esse. Quod cum a nobis ante tempus aliquod evenerit, quamprimum huic rei, idque conservandae pacis publicae causa DD. Curatores Urbisque consules pro prudentia sua occurrere iudicarunt. Hoc quidem modo, ut in Academia intra Aristotelicae Philosophiae limites, quae hic hactenus recepta fuit, nos contineamus atque in posterum nec Philosophiae, neque nominis Cartesiani, in disputationibus, lectionibus, aut publicis alliis exercitiis nec pro contra fiat mentio. Cui cum insistendum existimemus, ulterius iudicandum nobis non putamus. Qui incolumitatem interim, concordiam ac pacem vestrae ex animo vovemus Academiae, cui inprimis, si qui usquam, consultum volumus. Ita ut summas interim Excellentiae Tuae pro singulari erga nos benevolentia, ac inprimis benigno de Academia nostra nobisque iudicio gratias agamas. Qui in posterum futuri semper sumus,

Illustrissime atque Excellentissime Domine,
Illustrissimae Excellentiae Tuae
devotissimi
Rector et Senatus Academiae
Lugdano-Batavae et cum iis, qui eorum nomine
haec scripsit
Daniel Heinsius,
Acad. a secretis.

Lugd. Bat.
Octob. XII. 1651.

D) Gutachten des Gymnasiums zu Breda.

(Bogen 161, 162.)

Illustrissimae Generositatis Vestrae literas in Castro Dillenbourgensi Kalendis Juliis datas quibus illustrem hanc Scholam Bredanam ac Collegium Auriacum dignari ac conhonestare voluit, circa finem demum Septembris elapsi accepimus . . . . . (folgt ein Lob auf den Fürsten und seine Akademie).

Haec omnia merito nos singulari gaudio perfundunt; nihilo minus etiam vehementer dolemus, quod in ipsis statim restaurationis auspiciis inter Professores super philosophandi ratione contentiones exoriri vi-

dentur, quae ut quam citissime sopiantur, et ne aliquid detrimenti resurgens Academia capiat, Illustrissima Generositas Vestra pro singulari sua prudentia et eximio in bonum publicum affectu quam studiosissime praecavebit. Proinde cum Illustrissimae Generositati vestrae benigne complacitum fuerit, nostrum de ea re iudicium audire, maximo sane honori ac gloriae illud nobis ducturi, citra ulteriorem moram prompto obsequio respondere debuimus: quamvis non possimus, quod Illustrissima Generositas Vestra desiderat integri Corporis Collegiique sententiam exhibere, quandoquidem numerus noster propter mortem ac discessum quorundam Collegarum valde diminutus, atque adeo adhuc mutilus est, novis in loca vacua, propter Celsissimae Domus Auriacae statum minus compositam, nondum surrogatis.

Tria vero potissimum capita sunt, ad quae responsum nostrum dirigendum erit. 1° Ut mentem nostram de Cartesiana Philosophia candide et sincere impertiamur. II° Ut significemus, sitne illa ex nostra sententia in scholas recipienda, an vero ex iis eliminanda. III° An illa publice in Illustri hoc Athenaeo sit recepta ac doceatur. Ad primum caput quod spectat sententiam nostram omni factionis, cuius causas procul semper habuimus, seposito studio aperte et sincere fatemur, in Cartesii scriptis, tam iis, quae ipsemet typis publicanda curavit, quam quae calami beneficio quibusdam communicata fuere, si diligenter absque ullis praejudiciis legantur, multo praeclara ac naturae veritati convenientia observari, adeo ut ingeniosissimis naturae interpretibus illum iure accensendum iudicemus. Hanc tamen nostram de Cartesii scriptis sententiam non ita accipiendam esse existimamus, quasi omnia eius placita calculo nostro universum approbemus, cum praeter Metaphysicas illius meditationes, etiam alia in tractatibus, quibus naturam explicare aggressus est, reperiantur, quae plus acuminis, quam veritatis nobis cum aliis viris doctis haberi videntur. Ut silentio iam praetereamus, non omnia, quae pro suis tradidit, illi, ceu primo eorum inventori accepta esse referenda; multa enim non solum a veteribus, verum etiam a recentioribus illum mutuatum fuisse, luce meridianâ clarius demonstrare possemus, si modum epistolae excedere vellemus. — Atque hinc unicuique animum advertenti planum ac perspicuum esse potest, quid de altero Propositionis Capite, de Cartesianae nimirum Philosophiae in Scholas receptione sentiamus. Illam nempe ita non esse recipiendam, ut in placita eius iurantes, ne latum quidem unguem ab iis discedamus neque etiam ex iis, tanquam plus remorae

et periculi, quam adminiculi ad superiores Academiarum facultates adspirantibus afferentem, prorsus excludendam, sed acri studio illius dogmata perpendenda atque ad naturae leges esse examinanda, ut, si quae iis convenientia inveniamus, sive illa veteribus iam observata, sive ab illo primum inventa, grato animo ad augendam naturae rerum scientiam amplectamur: si quae vero iis repugnare comperiamus, ea reiiciamus et ante omnia quidem, quae cum orthodoxa religione subsistere nequeunt: quandoquidem talia omnia hoc ipso nomine falsa esse liquidissime constat, cum veritas veritati nunquam contraria, vel ullo modo refragari reprehendatur.

Hac tamen lege ac conditione Cartesii aliorumque recentiorum inventa in Scholis examinanda esse arbitramur, ut ab omni in Veteres, et praecipue quidem in ipsum Aristotelem contumelia et contemptu abstineatur, ne hoc pacto Plato, Aristoteles aliique inter veteres excellentissimi viri, optime de veritate meriti, studiosis neglectui habeantur. Ab altera quoque parte summa ope nitendum, ne ille Aristotelis principatus, qui a nongentis fere annis in Scholis obtinuit, in tyrannidem abeat, ac Recentiorum praeclara recepta prius, quam intellecta sunt, propter solam illorum novitatem relinquantur contempta, atque ita veritas, cui eximiam Aristoteles navarit operam, Aristotelis nomine opprimatur. Magni ab omnibus Aristotelem fieri aequum est, eiusque Philosophiam in scholis doceri convenit, dummodo cum ea fiat libertate, quam ipse vir magnus sibi in suos Praeceptores et alios veri studio indulsit. Multa quidem Aristoteles post alios egit, sed non omnia tamen peregit; atque adeo multum adhuc operis restat, multumque est superfuturum, nec ulli nato post mille secula aliquid adhuc adiiciendi praecludenda est occasio. Optimo quippe Numini placuit, disseminare ingeniorum dona in aetates et in homines, nec in unam illam aut in hunc unum omnia et simul contulit. Multa adhuc arcana in interiore Naturae Sacrario latent, ex quibus aliud haec aetas, aliud, quae nos subibit, adspiciet.

Quae cum ita sint . . ., nemo nostrum est, qui celsissimi huius Athenaei, Gloriosisimae memoriae Fundatoris prudentiam, aequitatem ac pietatem in hoc negotio non aeternis laudibus celebrandam ac comprobandam censeat, utpote qui nec homini uni nec sectae uni Professores suos se emancipare voluit, sed integram atque illibatam in veritatis indagine libertatem illis concessit, quâ non hominibus autoribus, sed ipsâ naturâ magistrâ, aut potius ipso Deo, per leges in natura ab ipso sancitas, doctore, ex praecipuis et maxime idoneis authoribus

praestantiora et utiliora seligerent. Certe Theologiae Reformatae usque adeo prospexit prudentissimus ac scientissimus Princeps, ne illa hinc vel minimum etiam capiat detrimentum: unde nullum aptius huic modo remedium adhiberi posse iudicavit, quam si iuberet eos solos in Professores seligi, qui Reformatae Religioni, quae in hisce regionibus docetur, addicti, Ecclesiaeque membra essent, viri probi et honesti, ac qui omnes adversus saniorem Ecclesiae doctrinam innovationes fugere satagerent.

Restat ultimum Propositionis ab Illustrissima Generositate Vestra factae membrum, quo paucissimis declaramus, Philosopham Cartesianam in Illustri hac schola Celsissimi fundatoris autoritate neque prohibitam neque receptam esse, ut a nobis ex professo ac publice doceatur, cuius rei rationes ex praecedente commemoratione facili negotio elucescunt. — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Scriptum Bredae Nonis Octobris 1651.

Illustrissimae Generositatis Vestrae
Submissi ac devotissimi Cultores
Rector et professores Illustris Scholae
et collegii Auriaci, atque illorum nomine
Joannis Jacobus Hausmann, secret.



